

PÁZMÁNY NEMZETKÖZI TANULMÁNYOK – 13. KÖTET

A SOROZAT EDDIGI KÖTETEI:

João Carlos Espada: A POLITIKAI SZABADSÁG ANGLO-AMERIKAI HAGYOMÁNYA. EURÓPAI SZEMSZÖGBŐL

Gáthy Vera: INDIA. A MÚLTBÓL A JÖVŐ FELÉ

Győrffy Dóra: BIZALOM ÉS PÉNZÜGYEK. VÁLSÁG ÉS VÁLSÁGKEZELÉS AZ EURÓPAI UNIÓBAN

Jany János: JOGI KULTÚRÁK ÁZSIÁBAN

Jany János: AZ ISZLAMIZMUS. ESZMETÖRTÉNET ÉS GEOPOLITIKA

Rezsőházy Rudolf: BEVEZETÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK MÓDSZERTANÁBA

Salát Gergely: BÜNTETŐJOG A HAN-KORI KÍNÁBAN

Salát Gergely (szerk.): A KÍNAI ALKOTMÁNY

Salát Gergely (szerk.): KÍNAI ÁLOM – KÍNAI VALÓSÁG

Salát Gergely és Szilágyi Zsolt (szerk.): TRAUMÁK ÉS TANULSÁGOK. A II. VILÁGHÁBORÚ ÖRÖKSÉGE A TÁVOL-KELETEN

Szigetvári Tamás: EURÓPAI INTEGRÁCIÓ ÉS/VAGY KELETI NYITÁS. TÖRÖK KÜLPOLITIKAI ÉS KÜLGAZDASÁGI DILEMMÁK A 21. SZÁZAD ELEJÉN

Zsinka László: EURÓPA FELEMELKEDÉSE. A NYUGATI HEGEMÓNIA KEZDETEI

NYIRKOS TAMÁS

POLITIKAI TEOLÓGIÁK

A DEMOKRÁCIÁTÓL AZ ÖKOLÓGIÁIG

TYPOTEX

A KÖTET KIADÁSÁT TÁMOGATTA:
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar







A kiadvány a Pázmány Péter Katolikus Egyetem „Központi Alapok Program"
2017. évi KAP17-61019-1.8-BTK. számú pályázati projektje
keretében valósult meg.

ISBN 978 963 493 011 2
ISSN 2416-1438
Typotex – Panta

A PANTA a PÁzmány Egyetem Nemzetközi TAnulmányokkal foglalkozó szakmai közösségének könyvsorozata, mely széles értelemben vett társadalomtudományi munkák révén mutatja be a globális világ múltját és jelenét. A sorozat neve egyszerre utal az intézményi háttérre, valamint arra a teljességre és sokszínűségre, amit megragadni hivatott: Πάντα·

Sorozatszerkesztő: Jany János

TARTALOM

BEVEZETÉS

A közhiedelemmel ellentétben korunk egyáltalán nem a hitetlenség kora. Még az úgynevezett nyugati világot is a különböző, egymásnak olykor ellentmondó, egymással olykor kibogozhatatlanul összefonódó hitek zavaros egyvelege jellemzi. Ahogyan Émile Cammaerts már 1937-ben megjósolta, az Istenben való hit elvesztésének első hatása nem az, hogy az ember hitetlenné válik, hanem az, hogy mindenben hinni kezd (Cammaerts 1937, 211). Az állítást olykor Gilbert Keith Chestertonnak, a nagy angol írónak tulajdonítják, mivel egy róla szóló könyvben szerepel, és azzal Chesterton is egyetértett volna, hogy a hit és az ész összhangját kereső középkori kereszténységgel szemben a modernség egyes ideológiái a racionalitás nyomait sem mutatják, vagyis sokkal inkább babonák, és sokkal több vakhitet követelnek, mint állítólag kevésbé felvilágosult elődeik.

Ebben a könyvben ezen ideológiákról, a Carl Schmitt által politikai teológiáknak nevezett gondolatrendszerekről kínálok vázlatos áttekintést. Hogy a „politikai teológia" kifejezés pontosan mit jelent, arra a következő fejezetben térek ki részletesen; egyelőre legyen elegendő annyi, hogy amikor például a nép „szuverenitásáról" vagy a demokrácia „vitathatatlan felsőbbrendűségéről" beszélünk, amikor politikai vezetők holttestét üvegkoporsóban mutogatjuk vagy a proletariátust az emberiség „megváltójának" nevezzük, amikor nemzeti „ereklyékhez" zarándokolunk vagy nemzeti „himnuszokat" éneklünk, a piac „láthatatlan kezét" vagy éppen nagybetűs „Természet Anyánkat" emlegetjük, nem is beszélve az emberi jogok „időtlen és egyetemes" elveiről, akkor minden esetben politikai teológiát művelünk. Carl Schmitt 1922-ben még természetesen ennél szűkebben vonta meg a politikai teológiák körét, de azóta – ahogyan Cammaerts vagy Chesterton megjósolta – a hitek és a hitekre reflektáló teológiák száma folyamatosan növekedett és növekszik ma is.

Ahogyan az előzőekből is kitűnik, a magam részéről nem a „vallás", hanem a hit és a teológia szavakat részesítem előnyben. Ennek legfőbb oka, hogy a „vallás" mint analitikus kategória teljességgel használhatatlan, és csupán

annyiban tehető engedmény az alkalmazásának, amennyiben minden pillanatban tudatosítjuk magunkban, hogy semmilyen koherens lényeggel nem rendelkezik, csupán a különböző civilizációkban fellelhető legváltozatosabb jelenségek megszokás által szentesített gyűjtőneve. Ezt a nézetet, amely természetesen nem tőlem származik, hanem Wilfred Cantwell Smith már 1962-ben kifejtette *A vallás jelentése és célja* című korszakalkotó művében, sokan ma is szélsőségesnek és túlzónak tartják. Hiába érvelt Smith rendkívül meggyőzően, az összehasonlító vallástörténetből vett példák sokaságával amellett, hogy a nyugati nyelvek *religio, religion* stb. szavainak egyszerűen nincs megfelelőjük a legtöbb kultúra nyelvében (a szanszkritban, a kínaiban, a japánban, és még sorolhatnánk); hiába mutatta ki pontos elemzésekkel, hogy a szó erőszakos meghonosítása a gyarmati területeken politikai célt szolgált, nevezetesen a helyi kultúrák elválasztását a politikától, vagyis valójában a politikának való alárendelésüket, a bevett bölcsesség ma is az, hogy a vallás szó – ha nem is adható neki pontos jelentés – nyilván nem maradt volna fenn, ha pusztán mesterséges, üres jelölő volna.

Az ilyen „nem tudom mi ez, de jó nagyon" típusú érvelés a költészetben esetleg megengedhető, de a tudományban a „nem tudom definiálni, de azért van róla egy általános képem" egy percig sem vehető komolyan. Az igazság az, hogy maguk a vallás szó használói is – feltéve, hogy nem a vallástudomány nevű gyanús diszciplínahalmaz művelői – abban a pillanatban le szoktak mondani a használatáról, amikor saját területükre kellene alkalmazniuk. A konfucianizmus a világvallások összes enciklopédiájában szerepel, miközben Kína-kutatók kedvenc szavajárása, hogy a konfucianizmus természetesen nem vallás, hanem etikai rendszer. A buddhisták minden vallásközi konferenciára meghívást kapnak, ahová el is mennek, azonban ritkán mulasztják el jelezni, hogy önmagukat inkább a filozófia, mint a vallás kategóriája alá sorolják. A törzsi hiedelmek, a görög mitológia vagy a sámánizmus esetét és számtalan további példát nyilván felesleges idézni ahhoz, hogy világos legyen: a természetfölötti Istenbe vetett hittel és az ehhez a hithez kapcsolódó intézményekkel és gyakorlatokkal csak a nagy, egymással történetileg is kapcsolatban álló monoteizmusok, a judaizmus, a kereszténység és az iszlám rendelkeznek. A vallás minden más kiterjesztése erőltetett, és maguk az érintettek panaszkodnak rá leginkább. Természetesen nem az a megoldás, ha emiatt a három monoteizmust nevezzük vallásnak, a többit pedig valami másnak. A legbecsületesebb eljárás az, ha egyáltalán nem használunk egy olyan szót, amely a 16. század előtt még a keresztény világban sem azt jelentette, amit ma: a politikától elkülönülő, a magánélet vagy legjobb esetben a civil társadalom szférájába tartozó hitek, gyakorlatok és intézmények rendszerét.

Már ennyiből is sejthető, hogy a „politikai teológiák" pontosan a politikából kiszorított egyéb, mondjuk úgy, hagyományos hit-, gyakorlat- és intézményrendszerek ellenében, azok pótlására jöttek létre. A teológia persze nem azonos a hittel, hanem az arra való módszeres reflexió, és ebből érthető, hogy a könyvben tárgyalt szerzők közül miért emlegetnek egyesek politikai teológiákat, mások hiteket, megint mások – engedményt téve egy meggyökeresedett szóhasználatnak – politikai vagy világi vallásokat. A lényegben nincs különbség, inkább csak az egymással összefüggő jelenségek egyikének vagy másikának eltérő hangsúlyozásáról beszélhetünk. Az persze kérdés marad, hogy az említettek valóban egy kategóriába sorolhatók-e, és nem járunk-e úgy velük is, mint a vallás fogalmával, de erre a kérdésre már az egész könyvnek kell választ adnia.

A könyv első fejezete, ahogyan jeleztem, a politikai teológia Carl Schmitt-féle felfogását ismerteti, elsősorban abból a célból, hogy elkülönítse a kifejezés más, félrevezető használataitól, amelyek minden, papok, teológusok vagy akár csak hívő laikusok által megfogalmazott politikai nézetet rövid úton a politikai teológia körébe sorolnak, holott ezeket helyesebb volna „teológiai politikáknak" nevezni.

Ezt követően két, egymással tartalmilag összefüggő fejezet tárgyalja a népszuverenitás és a demokrácia teológiáit. A népszuverenitás fogalma kapcsán elsősorban magának a szuverenitás fogalmának a teológiai gyökerei kerülnek terítékre, illetve az a mód, ahogyan a népszuverenitás talán legfontosabb filozófusa, Jean-Jacques Rousseau a 18. században egy teológiai fogalom átvételével alkotta meg az „általános akarat" erősen misztikus és a teológiai eredet nélkül jószerint nem is érthető koncepcióját. A demokrácia kapcsán átlépünk a 19. századba, amikor Alexis de Tocqueville *Az amerikai demokrácia* című művében nem csupán „vallásos retorikát" használt az ekkoriban kibontakozó társadalmi és politikai demokrácia leírására, mint egyesek vélik, hanem számtalan konkrét analógiát vont Isten és a demokrácia által feltételezett nagybetűs Nép között, mindezt egy szintén teológiai történelemfelfogásba ágyazva, és végső soron a keresztény üzenettel szembeállítva. Ezt követően pedig a Tocqueville által kezdeményezett demokráciakritika olyan képviselőit (John Stuart Millt, Friedrich Nietzschét, Gaetano Moscát, Vilfredo Paretót, Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihnt és a kortárs Patrick Deneent) veszem szemügyre, akik a 20–21. században gazdagították új elemekkel a demokrácia posztkeresztény kultuszának leírását.

A demokrácia részletes tárgyalását természetesen az indokolja, hogy ez napjaink legbefolyásosabb politikai fogalma, Erich Küchenhoff német alkotmányjogász szerint egyenesen „mindent felölelő bálványfogalma" (Küchenhoff 1967, 653). Nem szabad azonban megfeledkeznünk a diktatúrák

kultuszairól sem, és itt nem pusztán a személyi kultuszokra kell gondolnunk, hanem azokra az átfogóbb párhuzamokra is, amelyek a totális diktatúrák egész gondolkodásrendszerét és gyakorlatát strukturálisan főleg a kereszténységgel rokonítják, vagy ha úgy tetszik, annak paródiái. A negyedik fejezet előbb Nyikolaj Bergyajev és Eric Voegelin klasszikus elemzéseit tekinti át a kommunizmus „vallásáról", illetve az úgynevezett „politikai vallásokról", majd hozzákapcsolja ezekhez Raymond Aron „világi vallásait" és a fasizmus vagy nácizmus olyan mai teológiai elemzéseit, amelyek Emilio Gentile és Rainer Bucher munkáiban szerepelnek.

A szó szoros értelmében vett politikai teológiák közül utolsóként kerül sorra a nemzetek, illetve nemzetállamok kultusza, hiszen a demokráciáknak és a diktatúráknak egyaránt a nemzetállamok biztosítják a kereteit, ugyanakkor már legalább Rousseau idejétől kezdve önálló tárgyai az úgynevezett „polgári vallások" imádatának is. A civil vagy polgári vallás – de talán helyesebb volna kötelező állampolgári vallásról beszélni – első modern leírása *A társadalmi szerződés* utolsó részében található, és később a francia forradalmi és ellenforradalmi gondolkodásban is megjelent, leghíresebb kifejtését pedig Robert Bellah adta az 1960-as évek Amerikájában. Az ötödik fejezet nagyobb része már napjaink ezzel kapcsolatos vitáiból ad ízelítőt, William Cavanaugh, Mika Luoma-aho és más kortárs szerzők művei alapján, akik bevallottan Carl Schmitt definícióját alkalmazzák akár a mai államokra, akár az államok nemzetközi rendszerére, mint egyfajta politikai politeizmusra.

A hatodik és hetedik fejezet ennél is kiterjedtebb értelemben használja a politikai teológia fogalmát. Teszi ezt azon az alapon, hogy a politikai, társadalmi, gazdasági és más szférák olyan szigorú elválasztása, amely elsősorban a modernség sajátja volt, a posztmodern korszakban eltűnni látszik: a gazdaság például olyan mértékben határozza meg a politikai és társadalmi életet, hogy a gazdaság teológiái (a piac „istensége" Harvey Cox szerint, a pénz „teológiája" Philip Goodchildnál vagy a közgazdaságtan „vallása" Robert Nelsonnál) joggal nevezhetők egyben politikai teológiáknak is. Megjelennek ugyanakkor az ezekkel ellentétes környezetvédelmi vagy mélyökológiai kultuszok is, amelyek Nelson szerint „új szent háborúkat" folytatnak a kapitalizmus ellen, és akkor még nem is beszéltünk számos olyan, a hagyományos világmagyarázatokat helyettesítő mítoszról, mint a tudományos világnézet mítosza, vagy az elvarázstalanodott világot újravarázsosító szórakozás és fogyasztás rituáléi.

A felsorolás bizonyára nem teljes, de arra talán alkalmas, hogy elgondolkodtasson bennünket a hit és a hitre reflektáló teológia megkerülhetetlen voltáról minden társadalomban. Egy megelőlegezett konklúziót megkockáztatva úgy is fogalmazhatnánk, hogy a politikai hitek és teológiák (beleértve a gazdasági, ökológiai, tudományos vagy fogyasztói hiteket és teológiákat is) nem különböznek alapvetően a „hagyományos" teológiáktól, tehát tulajdonképpen még a teológia szó elé biggyesztett jelzők is némiképp félrevezetőek. A félrevezetés talán nem tudatos, de valószínűleg még ebben a formában is több, mint amit napjaink uralkodó ideológiái hajlandók volnának elismerni magukról. A konklúzió legnyugtalanítóbb következtetése az, hogy éppen a legátfogóbb és legnagyobb igényű globális ideológiák (például az Egyesült Nemzetek lélegzetelállítóan misztikus deklarációi) a leginkább immunisak minden racionális kritikával szemben, olyan dogmarendszereket definiálva, amelyekhez képest a történelmi egyházak katekizmusai az észszerűség valóságos emlékművei. És ha már a történelmet említettük, jogos a kérdés, hogy mindez a történelem végét jelenti-e (mint tudjuk, ez maga is egy középkori eredetű, Fiorei Joachimtól Hegelen át Fukuyamáig ívelő teológiai gondolat), vagy egy új történelmi korszak kezdetét. Erre a kérdésre a konklúzió csak töredékes választ adhat, de a témafelvetés helyességét megerősíti a felismerés, hogy ilyen válaszokat szintén csak teológiai kontextusban lehet adni. Ezt nevezhetnénk a végső dolgokra vonatkozó politikai teológiának, vagy más szóval politikai eszkatológiának.

1 | FEJEZET

A POLITIKAI TEOLÓGIA FOGALMA

Ahogyan említettem, a politikai teológia Carl Schmitt-féle fogalma nem arra a jelenségre utal, amikor teológusok politikai nézeteket fogalmaznak meg, hanem arra, amikor egyébként első látásra tisztán politikainak tűnő gondolati struktúrákról derül ki, hogy valójában mélységes analógiát mutatnak valamilyen teológiai rendszerrel. A *Politikai teológia* egyetlen mondatban világossá teszi a különbséget, amikor úgy fogalmaz, hogy „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom" (Schmitt 1992, 19). A „szekularizált" jelző használata eleve feltételezi, hogy léteznek „valódi" teológiai fogalmak, és léteznek ezek világi változatai, vagyis maga a politikai teológia nem valódi, hanem elvilágiasított teológia. Akinek kétségei vannak a vallási és a nem vallási szféra megkülönböztetését illetően, annak persze gyanús lehet ez a megkülönböztetés, de erre később még visszatérünk.

Egyelőre maradjunk annyiban, hogy Schmitt szemmel láthatóan hisz a vallási és a világi teológia megkülönböztetésében, és erre építi fel egész gondolatmenetét. A gondolatmenet meglehetősen távolról indul, és – ahogyan az eddigiek alapján várható – a politika, nem pedig a teológia felől. A szuverenitás, tehát az államban létező legfelsőbb hatalom meghatározása során állítja fel azt a tételt, hogy „szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt" (Schmitt 1992, 1). A kivételes állapot *(Ausnahmezustand)* nem az, amikor bizonyos rendkívüli helyzetekben az alkotmány feljogosítja az állam valamely vezetőjét vagy intézményét ilyen vagy olyan konkrét intézkedések meghozatalára, hanem az, amikor maga az alkotmány, a jogrend, a törvények is hatályukat vesztik, és az állam vezetőjének hatásköre korlátlanná válik. A szuverenitás ezen „határfogalma" az állam normál működése során természetesen láthatatlan, ami könnyen oda vezethet, hogy komolyan vesszük az olyan üres alkotmányos deklarációkat, miszerint egy adott országban *x* vagy *y* a „legfőbb közjogi méltóság", miközben teljesen világos, hogy minden olyan helyzetben, amikor az állam léte vagy nemléte a tét, a végső döntés nem az övé. A határhelyzet – még akkor is, ha egy egész generáció életében sem áll elő – sokkal pontosabban megvilágítja számunkra a szuverenitás birtokosának kilétét, mint az állam működésének napi rutinja.

A fentiek egyben már elénk is állítják a schmitti politikai teológia három alapvető fogalmát, amelyeknek analógiáját megtaláljuk majd a hagyományos (elsősorban keresztény) teológia fogalomkészletében. Ez a három fogalom a szuverenitás, a kivételes állapot és az állam napi működését megalapozó és normál esetben fenntartó törvényesség. A szuverenitás lényege, mint látható, épp az, hogy felül áll ezen a törvényességen, hiszen a szuverén a törvények teremtője, és mint teremtőjük akár függetlenítheti is magát tőlük vagy felfüggesztheti érvényességüket. A teremtés, a függetlenség (a döntés *abszolút* volta, Schmitt 1992, 5), a hatalom törvények felett álló mindenhatósága szinte tálcán kínálják az analógiát Istennel, és Schmitt utal is arra, hogy mindezt nem ő fedezte fel elsőként. Már Descartes is úgy írt a királyról, mint aki a törvényeket alkotó Istenhez hasonló, és ugyanez igaz Hobbesra is; de ugyanígy írt a szuverénről általában Rousseau, vagy a szuverén népről Sieyès a francia forradalom idején (Schmitt 1992, 24–25). Hangsúlyozzuk még egyszer, hogy itt nem puszta retorikáról van szó – bár ilyenre is van példa, amikor egyes jogászok „szellemi rövidzárlatukban" az állam szót használják úgy, mint a metafizikusok Isten nevét –, hanem következetes analógiáról. A teremtő és ténylegesen mindenható, de normál esetben nem közvetlenül kormányzó uralkodó és a skolasztikus teológia Istene közötti párhuzamot talán nem is Schmitt írta le legtalálóbban, hanem d'Argenson még a 18. században:

> Isten kormányoz, Isten irányít; de a másodlagos okokat hagyja szabadon működni. A királynak magának kell intéznie az állam alapvető ügyeit, a többit pedig a hivatalnokai által: az előbbieket közvetlen cselekvéssel, az utóbbiakat a belőle kiáradó és átruházott hatalommal. Egyes esetekben támogat, óv, másokban bátorít, különböző eszközökkel; gyakran csak a titkos felügyeletet tartja fenn magának és inkább gondoskodik a működtetésről, mintsem maga működne. A kormányzás egész művészete mindig is Istennek ebben a tökéletes utánzásában állt (d'Argenson 1765, 22–23).

Az elsődleges ok tehát mindig a szuverén személye marad, de a világ tényleges működtetését a neki alárendelt másodlagos okok végzik; bár jellemző, hogy a 18. századi d'Argenson még az állami hivatalnokok személyére, a 20. századi Schmitt már inkább a személytelenül működő törvényekre és szabályokra helyezi a hangsúlyt. Ez a felosztás valóban megfelel annak, ahogyan a középkori teológia Istenről mint magának a világnak és benne minden létezőnek az első okáról beszél, akihez képest a természeti törvény is csupán a másodlagos okok rendjébe tartozik. A világ mindennapi működése során – legalábbis a klasszikus keresztény felfogás szerint – nem arról van szó, hogy minden esőcsepp lehullását külön-külön Isten személyes cselekvése okozza: mindez a fizika törvényeinek következménye, ám mégsem zárja ki, hogy a törvények mögött Istent mint azok első okát, *causa primá*ját ismerjük el.

A politikai szuverén tehát a teológiai szuverénnek, Istennek felel meg, a polgári törvény pedig az Isten által teremtett világot irányító természeti törvénynek. Ha logikusan végigvisszük az analógiát, akkor a kivételes állapot, vagyis a törvények felfüggesztése valamilyen rendkívüli cél érdekében nem lehet más, mint amit a teológiai gondolkodásban csodának nevezünk. Schmitt számára tehát a szuverén definíciójának lényege a csodatevő képesség, ami persze értelemszerűen következik mindenhatóságából. Valóban különös dolog, amikor egyes, magukat hívőnek valló „modern" emberek vitatják a csodák lehetőségét: mintha Istennek elegendő hatalma volna a semmiből egy egész világot teremteni, ám ahhoz már nem, hogy ebben a világban átmenetileg eltekintsen egyik vagy másik törvény alkalmazásától – de ezt már Pascal is észrevette. Jogos persze a gyanú, hogy aki tagadja a csodák lehetőségét, az a személyes Isten létezését is tagadja, valahogy úgy, ahogyan a modern jogállam hívei is tagadnak minden személyes politikai hatalmat, amikor tagadják a vezető szuverén jogát ahhoz, hogy adott esetben eltekintsen a törvényektől.

Ez azonban már átvezet a politikai teológia konkrét példáihoz. Schmitt listája nyilván nem teljes, de a klasszikus politikai ideológiák közül a legfontosabbak már szerepelnek rajta. A felsorolás élén természetesen a konzervativizmus áll, egészen pontosan a kontinentális, ellenforradalmi konzervativizmus képviselői, akik megpróbálták „a teista teológiából vett analógiával alátámasztani az uralkodó személyes szuverenitását" (Schmitt 1992, 19). A teizmus, tehát az a teológiai felfogás, amely nem egyszerűen „valamilyen" Istenben hisz, hanem egy személyes, értelemmel és akarattal rendelkező, a világ sorsát aktívan befolyásoló Istenben, elég kézenfekvő módon állítható párhuzamba az állam életét személyes döntéseivel irányító uralkodóval. (A kevésbé metafizikai beállítottságú angolszász konzervativizmusra mindez nem feltétlenül áll, de ez egy másik tanulmány tárgya lehetne.)

A második politikai teológia, amely ellen Schmitt érvelésének legnagyobb része irányul, a jogállamiság és az ezzel összefonódó liberalizmus ideológiája:

> A modern jogállam a deizmussal együtt jut érvényre, azzal a teológiával és metafizikával, amely kizárja a világból a csoda lehetőségét, és éppen úgy elutasítja a természeti törvények csoda segítségével történő közvetlen megszegését, mint a szuverén közvetlen beavatkozását az érvényes jogrendbe. A felvilágosodás racionalizmusa minden formájában elveti a kivételes állapotot *(uo.)*.

Ahogyan csaknem öt évtizeddel később a *Politikai teológia II*-ben is megfogalmazza: ott, ahol mindent a szigorú jogi normativitás szabályoz, „a kivételek irtózást keltenek, a változások gyanúsak, a csoda pedig felér a szabotázzsal" (Schmitt 1996, 88).[1] Mindez azért rokon a 18–19. században divatos teológiai deizmussal, mert az Istent csupán a világ magyarázataként hagyja meg, de tagadja, hogy személyes hatással lenne a világ működésére, vagy, más szóval, gondot viselne az emberiségre. Ez a kényelmes felfogás könnyedén elkerüli a teodíceai problémát („ha Isten mindenható és jó, akkor honnan van a világban tapasztalható rossz?"), hiszen Istent eleve csak a törvények teremtőjének tekinti, amelyek összességükben jók lehetnek anélkül, hogy minden esetben kellemesek volnának mindnyájunk számára. (Schmitt is utal ennek előzményeként Malebranche teológiájára, akire a következő fejezetben lesz alkalmunk visszatérni.) A másik előnye, hogy meghagyja az ember szabadságát, hiszen a távoli, tétlen Isten *(deus otiosus)* semmilyen konkrét döntést nem hoz az egyénről, aki így saját sorsának kovácsává válik. A magyar olvasó számára legismerősebb megfogalmazása ennek az önállóan működő teremtésnek *Az ember tragédiája* híres „a gép forog, az alkotó pihen" formulája, amelynek megfelelője Schmittnél „a gép most magától dolgozik" (Schmitt 1992, 25). Ugyanezt fejezi ki az a 19. századi francia mondás, mely szerint „a király uralkodik, de nem kormányoz" *(le roi règne mais il ne gouverne pas)*, vagyis az állam ügyeit még olyan áttételes módon sem irányítja, mint d'Argenson esetében, pusztán a törvények felett álló szimbolikus figuraként trónol országa élén (Schmitt 1996, 42).

Persze mindig is kérdéses marad, hogy a jogállami liberalizmusnak ez az ideológiája, amely absztrakt elvekkel helyettesíti a személyes politikai döntést, valóban el tud és el akar-e tekinteni az emberi beavatkozástól. Nem arról van-e szó sokkal inkább, hogy csupán úgy teszünk, mintha a jogok magukért kezeskednének, de valójában a döntést ugyanúgy emberek hozzák, mint egy működő monarchia esetében? Ahogyan Schmitt fő céltáblája, a jogfilozófus Hans Kelsen is megfogalmazta a kivételes állapot kapcsán, a szuverén sosem lehet egyetlen egyén, mert az alkotmányt csupán a legfelsőbb bíróság védelmezheti meg, amely a szuverenitás tetteit és/vagy az alkotmányos jogok felfüggesztését legitimálja (Hoelzl–Ward 2008, 13).

Mindebből persze logikusan következik, hogy ha a jog szuverenitására hivatkozunk (ahogyan Francis Fukuyama írja, a joguralom azt jelenti, hogy „a fennálló joganyag szuverén a jogalkotással szemben", Fukuyama 2012, 330), ám eközben a törvényeket mindig emberek hozzák és emberek értelmezik, akkor igen könnyen eljutunk az emberek legtágabb körének, az úgynevezett „népnek" a szuverenitásáig. Külön „izmusként" ugyan nem nevezi meg, de a népszuverenitás demokratikus ideológiáját Schmitt ugyanúgy politikai teológiaként tárgyalja, mint az előző kettőt:

> Tocqueville az amerikai demokráciáról szóló tanulmányában még azt mondta, hogy a nép a demokratikus gondolkozásban úgy lebeg az egész állami lét felett, mint Isten a világ felett – mint minden dolog kezdete és vége, amiből minden kiindul és amibe minden visszatér (Schmitt 1992, 25–26).

A megfogalmazásnak van némi újplatonikus íze, hiszen az istenség kiáradásának (emanációjának) látja a világot, de talán jobb volna azt mondani, hogy a demokrácia a panteizmusra hasonlít, amelyben az Isten és a világ egy és ugyanaz: hiszen a demokráciában a szuverén társadalom azonos az állammal, nem kiárasztja vagy felette lebeg. Mint látni fogjuk, ez a gondolat egyáltalán nem idegen Tocqueville-től, akit Schmitt itt kissé pontatlanul idéz.

A politikai teológiák sorát a „radikális", szocialista és anarchista nézetek zárják, Proudhontól Bakunyinig és Marxtól Engelsig. Úgy tűnik, hogy Schmitt szemében mindez a demokratikus gondolkodás folytatása – itt még a panteizmus analógiája is előkerül –, ahol „az emberiségnek kell Isten helyébe lépnie" (*uo.* 26). Az érvelést némileg zavarossá teszi, hogy a panteizmus mellett az ateizmus is előkerül, és ez valóban értelmesebb párhuzamnak tűnik az anarchizmussal, minden szocializmus szükségszerű végkimenetelével. Ne feledjük, hogy Marx is az állam elhalását, tehát egy hatalom *nélküli* állapotot vizionált a történelem végén, és nem *népuralmat*, tehát jogosabb politikai ateizmusról, szuverén nélküli állapotról beszélni, mint politikai panteizmusról, az önmagán uralkodó szuverén ideológiájáról. (Ami persze fából vaskarika, hiszen az uralkodó nem lehet azonos az alattvalóval, de ezt már Joseph de Maistre is észrevette a népszuverenitás dogmájáról írt ironikus bírálatában, lásd Maistre 1884–86, I, 311–312.)

Felmerül persze a kérdés, hogy tényleg „szekularizált" teológiák-e mindezek. Mivel Schmitt nem definiálja, hogy mit ért szekularizáción, a kérdésre igen nehéz válaszolni. Ha azt érti rajta, amit korábban én is feltételeztem, tehát valami „valóban teológiainak" az átvitelét egy „nem teológiai" közegbe (ennél átfogóbb és homályosabb meghatározás nem jut eszembe), már akkor is némileg zavarban vagyunk, több okból is. Egyrészt azért, mert a teológiai és nem teológiai megkülönböztetése abban a pillanatban relativizálódik, amikor kiderül, hogy a fogalmi struktúrák és velük a gondolkodási rendszerek tökéletesen párhuzamosak; másrészt azért, mert már a teológiai rendszerek között is szerepelt például az ateizmus, amit persze nevezhetünk

1| Sajnos a 2006-os magyar fordítás rendkívül nehézkes és sokszor érthetetlen, ezért a szövegeket nem ennek alapján idézem.

teológiának, csak kissé furcsán fog hangozni, hogy az anarchista ideológia például „szekularizált ateizmus". Ezzel szemben a pozitív példaként említett katolikus konzervativizmus politikai elmélete semmilyen értelemben nem tűnik „szekularizáltnak" és ezért pusztán „politikai" teológiának, hanem sokkal inkább illik rá a korábban említett teológiai politika elnevezés. (Nem véletlenül nevezték a francia ellenforradalmárokat már saját korukban is „teokratáknak".) Ezért mondhatja némi joggal az amerikai William Cavanaugh, hogy Carl Schmittnek teljesen igaza volt abban, miszerint a modern államelmélet minden fogalma szekularizált teológiai fogalom, feltéve, hogy „szekularizált" alatt azt értjük, hogy „rejtett" (Cavanaugh 2011, 3).

A teológiai és politikai fogalmak felvázolt analógiáját Schmitt fogalomszociológiainak nevezi. Ez azt jelenti, hogy a teológiai és a politikai fogalmak (amelyeket némi nagyvonalúsággal egybemos a metafizikai és a jogi fogalmakkal) szerkezetileg megfelelnek egy adott korszak társadalmi rendjének. Egyfelől „az a metafizikai világkép, amelyet egy meghatározott korszak hoz létre, ugyanolyan szerkezetű, mint amilyen szerkezete a politikai világkép rendjének van", másfelől „a fogalmi szociológia a gyakorlat problémáira irányuló jogászi fogalomalkotást alakítja át, hogy fölfedezze a tökéletes rendszer szerkezetét, és ezt mint fogalmi szerkezetet összevesse az adott korszak fogalmilag megjelenített társadalmi rendszerével" (Schmitt 1992, 23–24). Ebből a szempontból teljesen mellékes, hogy a társadalmi szerkezet tükröződik-e a fogalomalkotásban, vagy fordítva, a gondolkodás formálja meg a szerkezetet. Schmitt elutasítja mindkét megközelítést: a marxizmus például azért nem képes a szellemi folyamatokat mélyrehatóan vizsgálni, mert tagadja azok önállóságát, és mindenhol csupán a gazdasági viszonyok „reflexióit", „tükröződéseit" és „álcázott megjelenéseit" látja. De az anyagi folyamatok szellemi magyarázatára ugyanígy igaz, hogy felállítja a két szféra ellentétét, majd rövid úton felszámolja azzal, hogy az egyiket a másikra vezeti vissza (*uo.* 22–23). A fogalomszociológia mindezzel szemben csupán annyit állapít meg, hogy a strukturális analógia – sőt lényegi azonosság – fennáll, és rámutat arra, mennyire megfelelt például a 17. századi nyugat-európai ember tudatának a monarchia politikai berendezkedése, hiszen „az akkori történeti-politikai valóság jogi nyelve egy olyan fogalmat talált benne, amelynek szerkezete megfelelt a metafizikai fogalmak szerkezetének. Ezért tűnt az akkori kor számára a monarchia legalább annyira magától értetődőnek, mint a későbbi korok számára a demokrácia" (*uo.* 24). Érdekes, hogy nagyon hasonlót mondott – bár Schmitt nevének megemlítése nélkül – a természetes és a természetfölötti metafizikai világkép, illetve a társadalmi-politikai berendezkedés közötti megfelelésről C. S. Lewis is pár évtizeddel később (történetesen épp egy *Csodák*ról szóló könyvben):

A két felfogás közti különbséget azzal is jellemezhetjük, hogy a naturalizmus demokratikus, a szupranaturalizmus pedig monarchikus képet alkot a valóságról. (...) Itt fölmerülhet a gyanú, hogy a szupranaturalista egyszerűen a monarchikus társadalmak szerkezetét terjeszti ki a világegyetemre. Ugyanígy persze arra is lehet gyanakodni, hogy a naturalista a modern demokráciák szerkezetével teszi ugyanezt. Ez a két gyanú ilyenformán kioltja egymást, és nem segít eldönteni, melyik elképzelés járhat közelebb az igazsághoz. Arra viszont figyelmeztet, hogy a szupranaturalizmus egy monarchista, a naturalizmus pedig egy demokrata kor uralkodó filozófiája (Lewis 1994, 11–12).

A teológiai (metafizikai) és a politikai (jogi) fogalmak strukturális analógiájára egyébként nem Carl Schmitt figyelt fel először. Ő maga is utal rá, hogy Leibniz *Nova methodus*a már 1667-ben a teológia és a jogtudomány, azon belül a közjog között vont párhuzamot. Leibniz tárgyalásában a szent könyvek kánonja a hatályos joganyagnak, a szentírástudomány a jogértelmezésnek, az egyházi elöljárók a politikai vezetőknek, az egyház tagjai az alattvalóknak, a hitetlenek a lázadóknak, a kiközösítés pedig a száműzetésnek felel meg. Az analógia alapja az a tény, hogy mind a teológiának, mind a jogtudománynak kettős megalapozása van: egyrészt egy vitathatatlan szövegkorpusz, másrészt az ebből kiinduló racionális érvelés. Bár meg kell említeni, hogy Leibniz – akinek eredeti szövegéből Schmitt csupán egyetlen mondatot idéz – inkább úgy látta, hogy a keresztény teológia függ a jogtudománytól, mint fordítva (Leibniz 1667, 37–38). Schmitt későbbi műve, a *Politikai teológia II* egyenesen a teológia „tudományos ikertestvérének" nevezi a jogelméletet, amelyet a keresztény középkor fejlesztett merő kazuisztikából rendszeres tudománnyá. Ugyanitt arra is kitér, hogy a kánonjog szerepét az egész európai jogrendszer racionalizálásában már Max Weber is méltatta (Schmitt 1996, 78).

Mindezek mellett a politikai teológia fogalmának Schmitt saját műveiben is megvannak az előzményei. Az 1919-es *Politische Romantik* (amelynek már a címe is hasonló a *Politikai teológiá*éhoz) úgy fogalmaz, hogy a romantika szubjektív vallásosságával szemben, amely a politikában a döntés elutasításához vezet, a legitimista filozófiában (amely nagyjából ugyanaz, mint a *Politikai teológia* ellenforradalmi konzervativizmusa) Isten jelenik meg az államélet végső princípiumaként, legfőbb szuverénként és törvényhozóként, a legitimáció végső pontjaként, tehát normatív és így antiromantikus kategóriaként. A történelem, mint Maistre mondja, „csupán Isten miniszterelnöke e világ minisztériumában" (Schmitt 1998, 119–120). Ugyanitt kerül szóba az is, hogy a romantika, amely irtózott a dogmatikai vizsgálódás fáradságos és hálátlan munkájától, saját homályos szókészletének nagy részét (bűn, kegyelem, kinyilatkoztatás) attól a katolikus egyháztól vette át (vagyis sze-

kularizálta), amely „egy évezrednyi szellemi munkát fektetett abba, hogy minden emberi problémát a legmagasabb rendű, tehát teológiai formában fejtsen ki" (*uo.* 133–134).

A 19. századi konzervatív gondolkodók, Joseph de Maistre, Louis de Bonald és Juan Donoso Cortés, akiknek a *Politikai teológia* is önálló fejezetet szentel, már itt is úgy jelennek meg, mint az analógiák tudatos alkalmazói, akik a romantikusok metaforáival szemben a fogalmi tisztázás, a szisztematikus elemzés és a módszertani következetesség jegyében jártak el:

> Az olyan indoklások, mint hogy „a monarchia valódi rendszer, mert egy abszolút középponthoz kapcsolódik", Bonald-nál is megjelennek, és ott egy skolasztikus-szisztematikus egységtörekvést fejeznek ki. Maistre-nél egy végső instancia iránti sajátosan jogi, egyáltalán nem romantikus szükségletből következnek. Novalisnál viszont esztétikailag meghatározottak és költői alakzatok (Schmitt 1986, 144).

Az 1921-es *Die Diktatur* hasonlóképpen említ olyan párhuzamokat, mint a középkor végén a teológiai fogalmak helyét átvevő, már-már misztikus „államrezon" *(ratio status, raison d'état)* elmélete, sőt ennek „titkos tudománya", amely ugyanakkor semmivel sem többé vagy kevésbé misztikus, mint napjaink „üzleti titkai" *(Geschäftsgeheimnisse)*, amelyek a közvetlen hasznosság szféráján túllépve szintén egy komplett világnézetté állnak össze (Schmitt 2014, 10). Ugyanilyen politikai teológiai fogalom a történelmi fejlődés, amely a keresztény üdvtörténetet szekularizálta „a felvilágosodás zsarnokságának" igazolására, még annak hármas tagolását is reprodukálva Turgot, Hegel és Comte munkáiban. „És Condorcet műve, *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* már oly mértékben túllép a tizennyolcadik század racionalizmusán, hogy Bonald nem alaptalanul nevezi a Felvilágosodás Apokalipszisének" (*uo.* 278).

A *Diktatur* kezdi meg egyébként a szuverenitás definíciójának kidolgozását is, amelyet egy teológiai fogalommal rögtön az állam „mindenhatóságá"-nak nevez. Mivel a jogi szabályozás csak a végrehajtás előre látható tartalmát ragadja meg, de sohasem a végrehajtás erejének *(Gewalt)* szubsztantív teljességét, alapvető kérdés marad, hogy ki dönt, különösen olyan helyzetben, amelyről a törvény nem rendelkezik, ami már nagyon közel áll a kivételes állapot későbbi meghatározásához (*uo.* 168–169). Ahogyan Giorgio Agamben is megfigyelte:

> A *Diktatúra* és a *Politikai teológia* kapcsolatát annak a komplex stratégiának a fényében kell szemlélni, amely a kivételes állapotot a jogba kívánja beleírni. A jogtudósok és a politikai filozófusok általában az 1922-es könyvben található szuverenitásfogalomra fordították figyelmüket, nem véve észre, hogy ez az elmélet csak a kivételes állapotnak a *Diktatúrá*ban kifejtett elmélete alapján nyeri el értelmét. A szuverenitás schmitti fogalmának értelme és paradoxona, mint láttuk, a kivételes állapotból származik, és nem fordítva. Nyilván nem véletlen, hogy Schmitt az 1921-es könyvben és korábbi cikkeiben előbb a kivételes állapot elméletét és gyakorlatát vázolta fel, és csupán később fejtette ki a szuverenitásról szóló elméletét a *Politikai teológiá*ban (Agamben 2005, 35).

Az, hogy a kivételes állapot, tehát az isteni csoda politikai változata először egy diktatúráról szóló könyvben jelenik meg, már önmagában is baljós előjel, és ezen a ponton immár nem mulasztható el, hogy megemlítsük a szuverenitás / kivételes állapot / jogrend politikai teológiai hármasságának leghírhedtebb alkalmazását, Schmitt 1934-es *Der Führer schützt das Recht* című cikkét. A cikk a „Hosszú kések éjszakája", tehát az SA vezetőinek Hitler által elrendelt likvidálása után ismeri fel a Führerben a szuverént, azaz a „német nép legfőbb bíráját" (Schmitt 1934, 946), akinek a „vészhelyzetben", vagyis kivételes állapotban tett lépése semmilyen előzetes vagy utólagos jogállami igazolásra nem szorul (*uo.* 947), és aki a fenyegető veszély elhárítása révén épp „a normális igazságszolgáltatást", tehát a megszokott jogrend működését állította helyre (*uo.* 948). Schmitt érveléséből természetesen hiányzik annak indoklása, hogy pontosan miért is volt szó fenyegetésről, de ilyen indoklásra nyilván nincs is szükség, sőt lehetőség sem, hiszen azt, hogy a Führer számára mi jelent veszélyt, egyedül a Führer hivatott megítélni, és bírói feladatának „belső igazságát" sem valósíthatja meg senki más (*uo.* 949). A nem túl színvonalas írásnak is legszínvonaltalanabb része az, amikor Schmitt a politika lényegét adó barát–ellenség megkülönböztetésnek, amely *A politikai fogalma* című írása szerint egyébként semmilyen igazolásra nem szorul, mégiscsak megpróbálja igazolását adni. Van valami komikus abban, ahogyan ehhez az idegenek és a liberálisok elleni politikai háború retorikáját maga is önkéntelenül vallási nyelvre fordítja:

> Németország ellenségei (...) hallatlannak fogják tartani, hogy a mai német államnak megvan az ereje és az akarata, hogy különbséget tegyen barát és ellenség között. Az egész világ dicséretét és elismerését ígérik nekünk, ha ismét, mint 1919-ben, leborulunk és feláldozzuk politikai létünket a liberalizmus bálványainak. Aki látja átfogó politikai helyzetünk roppant hátterét, meg fogja érteni a Führer buzdításait és figyelmeztetéseit, és felkészül a nagy szellemi küzdelemre, amelyben saját jogunkat meg kell majd védenünk (*uo.* 950).

Kár volna ugyanakkor, ha egy kormánypárti értelmiségi néhány illiberális kirohanása elhomályosítaná, milyen jól használható eszköz a politikai teológia fogalma a legkülönbözőbb ideológiák és azok fogalmi rendszerei megértéséhez. Különösen akkor, ha tudjuk, hogy a *Politikai teológia* már többször említett második részében, amely 1970-ben jelent meg, Schmitt maga is egyre kevesebb különbséget látott „valódi" és „szekularizált" teológiák között.

A *Politikai teológia II* megírásának apropóját az adta, hogy Erik Peterson, a korábban evangélikus, majd katolikus hitre áttért teológus egy rövid könyvben kíméletlen kritikát gyakorolt a politikai teológia fogalma fölött, azt állítva, hogy – legalábbis keresztény alapon – ilyesmi lehetetlen, mivel a Szentháromság dogmája eleve kizárja, hogy abból bármilyen egységes hatalmat (szuverenitást) le lehessen vezetni. A *Monotheismus als politisches Problem* 1935-ben jelent meg, tehát Schmitt nem kapkodta el a választ, bár az is kétséges, egyáltalán szükséges volt-e válaszolnia, hiszen Peterson bírálata valami egészen másról szólt, mint ami Schmitt tézisének lényege. Az, hogy Schmitt éppen az 1960-as évek végén látott hozzá a válasz megfogalmazásához, talán annak is köszönhető, hogy időközben a német törvények visszaállították a szükségállapot fogalmát, amelyet a második világháború után kivettek a német alkotmányból, majd az 1960-as évek diáklázadásai és terrorcselekményei nyomán vezettek be ismét, és ezzel Schmitt igazolva láthatta a kivételes állapotról szóló elméletének helyességét (Hoelzl–Ward 2008, 15). Az sem mellékes, hogy 1962 és 1965 között sor került a katolikus egyház II. Vatikáni Zsinatára, amely abban az értelemben tisztította meg az utat új teológiák előtt, hogy nagyrészt felszámolta a sajátját. Schmitt tehát ebben a művében olyasmire vállalkozott, amire a korábbiakban nem, és amire Peterson szerint esély sincs: a keresztény teológia politikai implikációinak felvázolására (*uo.* 27), amit azonban a korábbiak fényében inkább teológiai politikának, mint politikai teológiának lenne célszerű nevezni. Sőt, kifejezetten katolikus teológiáról van szó, vagyis Schmitt – a címtől eltekintve – nem is a politikai teológia fogalmát hasznosítja igazán, és főleg nem általában a vallásét, hanem azt a kölcsönhatást vizsgálja, amely „a nyugati racionalizmus két legfejlettebb konstellációja, a katolikus *egyház* és annak teljes jogtudományi racionalitása, illetve a *Jus publicum Europaeum állama*" között áll fenn (Schmitt 1996, 86). Olyasmiről van tehát szó, mint egy állami kultusz, amit az ókorban Varro különböztetett meg a költők „mitikus" és a filozófusok „természeti" teológiájától, mint „politikai teológiát", amely a poliszhoz vagy az *urbs*hoz tartozik: „Ez a politikai teológia a *nomosz*hoz tartozik, ez konstituálja a nyilvánosságot az istenek kultusza, az áldozati kultusz és a ceremóniák révén" (*uo.* 40). A „politikai teológia" kifejezés egész fogalomtörténete nem tartozik szorosan ide, de talán érdemes futólag megemlíteni, hogy Varro szövege után az újkorban először egy 17. századi francia pamfletben bukkant fel, majd két német evangélikus teológus, Alfred Deissmann és Valentin Schwobel 1917-es levélváltásában; de mindegyik esetben egészen más értelemben, mint amit Schmitt adott a szónak 1922-ben (Schmitt 2014, 228).

Schmitt maga is utal arra, hogy az 1922-es mű nem a katolikus dogmákból levonható politikai következtetésekkel foglalkozott, vagyis Peterson tulajdonképpen olyasmire reagált, ami el sem hangzott (ami azonban nem akadályozza meg Schmittet abban, hogy Petersonra reagálva ezúttal megírja azt, amire Peterson reagálhatott volna). Az 1922-es *Politikai teológia* „nem teológiai dogmával foglalkozott, hanem egy tudományelméleti és fogalomtörténeti problémával: a teológiai és jogi érvelések és ismeretek fogalmainak strukturális azonosságával" (Schmitt 1996, 19). Egy más megfogalmazás szerint „tisztán jogi írásról" van szó (*uo.* 26), jóllehet hatására a téma azóta valóban egyre szerteágazóbbá és komplexebbé, sőt egyenesen „agyonbeszéltté" vált az irodalomban (*uo.* 14).

A *Politikai teológia II* annyiban mégis folytatja az első rész gondolatmenetét, hogy annak záró témájára, az anarchizmusra mint „politikai ateizmusra" tér vissza rögtön a mű elején:

> Ehhez ma már Istenre sincs szükség. Elegendő az önkifejezés, önmegerősítés, önszerveződés, az „önnel" kezdődő sok szóösszetétel bármelyike, egy úgymond autokompozit, hogy sosem látott új világok jelenjenek meg, amelyek létrehozzák önmagukat, sőt létrehozzák saját lehetőségi feltételeiket is, legalábbis a laboratóriumi feltételeket (*uo.* 12).

A semmiből való teremtés képessége valóban egy Istent helyettesítő ateista istenre utal, de még ennél is többről (kevesebbről?) van szó. Ahogyan később, a könyv vége felé pontosítja magát, mindez valójában a semmiből való teremtés ellentéte: a semmi megteremtése, amiből aztán majd létrejöhet egy új evilágiság önmegteremtésének lehetősége (*uo.* 97).

Mindez értelemszerűen feltételezi „az újdonság politikai teológiáját" is (*uo.* 29). A kortárs társadalom alapvető jellegzetessége a folyamatos fejlődésbe, a tudomány megállíthatatlan haladásába, a liberalizmus növekvő értékmentességébe és a fogyasztás folytonos növekedésébe vetett kritikátlan hit. Ez egyfajta új eszkatológiát, tehát a végső dolgokra, a létezés céljára és végkimenetelére irányuló teológiai gondolkodást feltételez, bár a modernség esetében ez természetesen „rendszerimmanens" eszkatológia (*uo.* 31). A transzcendens és az immanens megkülönböztetése mindenképpen sze-

rencsésebb, mint a vallási és a nem vallási, vagy a „valóban" teológiai és a csak szekularizált módon teológiai közötti különbségtétel. Mint látni fogjuk, olyan szerzők is hasonlóképpen különböztettek meg „világfeletti" és „evilági" vallásokat, mint Voegelin, bár látni fogjuk azt is – a nemzetállamok, a piacok vagy a pénz teológiái kapcsán –, hogy a határok meghúzása korántsem olyan egyszerű, mint gondolnánk.

Visszatérve a történelmi fejlődés teológiájára, ez nem más, mint a keresztény üdvtörténet szekularizációja, amelynek kezdetei legalább a 12. századig, Fiorei Joachimig vezethetők vissza, a modernség számára pedig Hegel közvetítette:

> Hegelnek az a mondata, hogy „az újabb idők ostobasága" forradalmat csinálni reformáció nélkül, és azt gondolni, hogy a régi vallással és annak szentségeivel békében és harmóniában élhet egy azokkal ellentétes alkotmány (*Enciklopédia*, 525. §), politikai teológiai kijelentésként értendő, ahogyan Fiorei Joachim történetteológiája is a Szentháromság dogmájának teológiai politikai értelmezése (*uo.* 72–73).

Rendkívül figyelemreméltó, hogy Schmitt ezen a ponton maga is ráérez a politikai teológia és a teológiai politika különbségére, még ha sajnálatos módon nem is bocsátkozik részletekbe az elkülönítés értelméről. Annyi viszont bizonyos, hogy a történetteológia lényege, hogy az újnak sosem kell igazolnia magát, hiszen legfontosabb dogmája, amelyen egész önazonossága alapul, épp az, hogy az új szükségképpen jobb, mint a régi: „Miért kellene az igazán újnak igazolnia magát a fennálló, az új útjában álló régi előtt? Hisz ez a régi már nem érvényes" (*uo.* 89). Ahogyan azt korábban is kifejtette, például a Donoso Cortésről szóló tanulmányaiban, a modern korban minden történetfilozófiává változik: már nem az a kérdés, hogy valami morálisan vagy jogilag igazolható-e, hanem az, hogy szolgálja-e az emberiség fejlődését. Ha úgy tetszik, a morális és jogi kategóriák helyét a temporálisak veszik át, ami különösen – de korántsem kizárólag – a marxizmusra jellemző (Schmitt 1950, 11–12).

Jellemző az is, állapítja meg Schmitt, hogy azok, akik a keresztény teológia politikai alkalmazása ellen tiltakoznak, ebbe sosem értik bele annak *demokratikus* alkalmazását. „Ernst Feil katolikus teológusként határt akar szabni a politikai teológia elintézésének, amikor a demokráciát kivonja Peterson általános ítélete alól" (Schmitt 1996, 31). Valóban, habár maga Peterson inkább a teológia és a politika radikális elválasztásának híve volt,[2] utódai korántsem voltak olyan szigorúak a demokráciát vagy a baloldali mozgalmakat támogató keresztény teológiákhoz, mint azokhoz, amelyek jobboldali és konzervatív programok mellett álltak ki. Ezen a ponton Schmitt meg is ismétli azt a rövid levezetést, amely már az első *Politikai teológiá*ban is szerepelt. „Amikor már nem azt mondjuk: Egy Isten – Egy Király, hanem azt: Egy Isten – Egy Nép, és amikor a politikai teológia politikai oldala többé nem egy monarchára, hanem egy népre irányul, akkor eljutunk a demokráciáig" (*uo.* 47). Sőt, még azt is hozzáteszi, hogy mindez valahol a zsidósággal mint választott néppel és a keresztény egyházzal mint „új választott néppel" kezdődött, még akkor is, ha a monoteista zsidók nyilván nem emlegethettek „isteni demokráciát". (Más kérdés, hogy a királyság sem volt kevésbé problematikus egy olyan nép számára, amelynek kizárólag Istent kellett volna királyaként elfogadnia, ahogyan az elég világosan kiderül a Szentírásból is, lásd 1Sám 8,11–18.)

A fejlődés és a demokrácia teológiái azután a francia forradalom idején kapcsolódtak össze elválaszthatatlanul:

> Az 1789-es Francia Forradalom számára a *legalitás* magasabb és érvényesebb, racionális és új *fajtája* volt a *legitimitásnak*, az Ész istennőjének üzenete, az új, szemben a régivel. Eközben a politikai tapasztalatok és a Bert Brecht által közvetített népfelvilágosítás hozzájárultak ahhoz, hogy a legalitást immár csak gengszterjelszónak tartsák (*uo.* 88).

A demokrácia és a fejlődés mellett, amelyek tehát nem szorulnak igazolásra, a felvilágosodás számára (ahogy neve is jelzi) ugyanilyen önmegalapozó abszolútum a tudomány, vagy általában a „tudás", bármit is jelentsen ez. Ahogyan Hans Blumenberg *Az újkor legitimitása* című műve kifejti: „A tudás nem szorul igazolásra, hiszen önmagát igazolja; nem Istennek köszönhető és nincs köze semmilyen megvilágosodáshoz vagy kegyelmi ajándékhoz, hanem saját evidenciáján nyugszik, amit sem Isten, sem ember nem vehet el tőle." Amihez Schmitt csak annyit tesz hozzá: „Ez az. Az autizmus az érvelés immanens része" *(uo.)*.

Fontos látni ugyanakkor, hogy a demokrácia, a fejlődés vagy a tudomány politikai teológiai narratíváit Schmitt egyre kevésbé látja megkülönböztethetőnek a „valódi" vagy „vallásos" teológiáktól. Többször is visszatér arra, hogy a régi lutheránus vagy a modern liberális elválasztás spirituális és temporális, vallási és politikai között a két nagy intézmény, az egyház és az állam megrendülésével értelmét vesztette. Robert Heppet idézve nincs többé „tisztán politikai" állam és „tisztán teológiai" teológia, mert a *társadalom* és a *szociális* mindkettőt áthatotta és feloldotta megkülönböztetésüket. Az intézmények elkülönítése még természetesen fennáll, de a politikai és a teológiai *szférák*

2| Ahogyan Peter Berger megjegyezte, „egy nácikkal teli világban megbocsátható, ha valaki barthiánus" (Berger 1971, 33).

elkülönítésének semmilyen objektíven megragadható alapja nem maradt (*uo.* 16–17).[3] Az egyház/állam/társadalom egész modern problematikája abban áll, hogy ezek birodalmai többé nem elválaszthatók egymástól, sem formájukban, sem tartalmukban. Csupán addig voltak többé-kevésbé értelmesek, amíg harci fogalmak voltak, vagyis különböző politikai szereplők egymás elleni küzdelmének és önmeghatározásának eszközeiként működtek (*uo.* 20). A mai helyzetben azonban, ahogy Böckenfördét idézve írja, „a politikát nem lehet kikerülni azzal, hogy visszatérünk egy semleges állapothoz, egy politika előtti természetjoghoz vagy a keresztény üzenet tiszta hirdetéséhez. Ezek a pozíciók is politikailag relevánsak lesznek, mihelyst belépnek a politika összefüggéseinek és konfliktusainak terébe" (*uo.* 22). Peterson legnagyobb hibája pontosan az volt, hogy az elválasztás követelményét kezelte anakronisztikus módon, hiszen az ókor *még* nem ismert ilyesmit, és az újkor pedig *már* túllépett rajta. A spirituális és a szekuláris, a világi és a túlvilági, a teológiai és a politikai, az egyházi és az állami megkülönböztetésének lehetetlenségére, a közöttük húzott falak leomlására Schmitt olyan gyakran tér vissza, hogy nyilvánvalóan a könyv egyik legfontosabb üzenetéről van szó (*uo.* 59, 68 stb.).

Ami a Peterson és Schmitt közötti konkrét eszmetörténeti vitát illeti, Peterson fő állítása az volt, hogy az egyháztörténész Euszebiosz püspök, aki a keresztény Rómát a történelem beteljesülésének látta, voltaképpen eretnek volt, vagyis nem igazi keresztény, és ezért fogalmazott meg egyfajta „birodalmi" politikai teológiát. Ezzel azonban Peterson maga is elismerte, hogy minden teológiának vannak politikai következményei, hiszen az eretnekség – mint Leibniznél láttuk – maga is jogi-politikai kategória. Amit Peterson művel, amikor politikai szereplőket eretneknek nevez, elementáris módon politikai aktus: nem arról van szó, hogy semmilyen politikát nem vezet le saját teológiájából, csupán arról, hogy másmilyet vezet le. A politikai állásfoglalás nem megkerülhető: a kontextustól függően még a sivatagi remeteség vagy az oszlopszent gesztusa is politikai demonstrációvá válhat (*uo.* 57-58). Hogy is ne lenne mindez még inkább igaz Peterson politikai teológiát tagadó gesztusára?

> Hogyan lenne képes egy teológia, amely explicit módon elkülöníti magát a politikától, *kizárni* a teológiából akár egy politikai nagyságot, akár egy politikai kijelentést? Ha *a teológiai* és *a politikai* lényegileg eltérő szférák – *toto caelo* különbözőek –, akkor a *politikai* kérdéssel csak *politikailag* lehet foglalkozni. A teológus csak akkor nyilváníthat elintézettnek valamely politikai jelentőségű ügyet, ha önmagát politikai véleményeket megfogalmazó politikai szereplővé teszi (*uo.* 82).

3| Nagyon hasonló gondolatot fogalmaz meg a civil társadalom hegemóniájáról az állammal és az egyházzal szemben Molnár 1993.

Vagyis Peterson magatartása akaratlanul is azt igazolja, ami mindkét *Politikai teológia* alapvető állítása: a politikai döntés nem megkerülhető. Nem az a kérdés, hogy milyen elvek vagy szabályok szerint működik a világ, hanem az, hogy „Ki fog ítélni? Ki fog értelmezni?". (Ahogyan Hobbes *Leviatán*jában áll: *Quis judicabit? Quis interpretabitur?*)

Mint láttuk, a hatalom szükségképpen személyes jellegét gyengébb pillanataiban még a jogpozitivista Kelsen is elismerte, és ma is azon folyik a vita populisták és legalisták között, hogy a társadalom többsége vagy egy jogászi elit van felhatalmazva arra, hogy törvényekről döntsön; még ha a jogászok szeretnek is úgy tenni, mintha nem hús-vér emberek volnának, hanem pusztán jogi szövegek és értelmezési elvek inkarnációi.

Ez persze felveti a kérdést, hogy a politikai teológiák jelenlegi harca tulajdonképpen kik között is folyik, és ki áll győzelemre. A *Politikai teológia* – miközben fő vitapartnerként a liberalizmust szólította meg – már 1922-ben jelezte, hogy a döntő küzdelemre a teista konzervativizmus és az ateista baloldali radikalizmus között fog sor kerülni. Ez a gondolat Donoso Cortéstől származik, aki az *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* című kötetében a liberálisok (a döntésképtelen „vitatkozó osztály") eltűnését jósolta, és azt, hogy a mindent eldöntő, apokaliptikus ütközetet a katolikus és a szocialista „falanxok" vívják majd (Donoso Cortés 1879, 179, vö. Schmitt 1992, 31). A 20. században a spanyol polgárháború – amelyben az egyik oldalt történetesen falangistának hívták – mintha Donoso Cortést igazolta volna, azután mégiscsak visszatértek a liberálisok, és sokáig úgy tűnt, mintha ők állnának győzelemre. Eközben Schmittet a nagy ellenség, a baloldal is felfedezte magának: ez igaz volt már Walter Benjaminra és Alexandre Kojève-re is, de különösen az 1989-et követő elbizonytalanodás irányította rá a marxista és posztmarxista gondolkodók figyelmét, Jacques Derridától Giorgio Agambenen és Chantal Mouffe-on át Slavoj Žižekig (Hoelzl–Ward 2008, 20). A 2010-es években egyre inkább úgy tűnik, hogy mégiscsak Schmittnek volt igaza: a klasszikus liberális, „deista" politikai teológia ma jórészt halott, és helyét – a liberalizmus megtévesztő címkéje alatt – jóval zártabb dogmatikai rendszerek veszik át, persze mindegyikük a korszerűség és a haladás nevében. Maga Schmitt 1970-ben is fenntartotta, hogy a győztes nem a liberalizmus lesz, hanem a változás, a minden pillanatban újra meg újra felbukkanó újdonság misztikája: „a ráció helyét a szabadság veszi át, a szabadságét pedig az újdonság" (Schmitt 2008, 130).

2 | FEJEZET

AZ ISTENI SZUVERENITÁSTÓL A NÉPSZUVERENITÁSIG

Mint láttuk, Carl Schmitt számára az egész politika kulcskérdése és a politikai teológia centrális fogalma a szuverenitás volt. A szuverenitás sajátosan schmitti meghatározása után azonban nem árt röviden áttekinteni a fogalom történetét is: annál is inkább, mivel ez esetben a teológiai eredet közvetlenül kimutatható.

A szuverén, szuverenitás (*souerein, sovrano, sovrainetez, soverainete* stb.) szavak a középkorban jelentek meg az európai nyelvekben. A „szuverenitás" főnév Helmut Quaritsch szerint először 1120-ban fordult elő az *Oxfordi Zsoltároskönyv*ben „a legmagasabb magaslat", a hegyek „csúcsa" értelemben: *„sovrainetez des monz"* (Quaritsch 1986, 13). Mivel az *Oxfordi Zsoltároskönyv* keletkezését ma valamivel későbbre, a 12. század közepére teszik, elmondható, hogy szinte pontosan ugyanebben az időben, 1150–60 körül bukkant fel a „szuverén" melléknév a *Théba-regény*ben *(Roman de Thèbes)* mint mindennél magasabb, kiemelkedő: *„La tour est haute et souveraigne."* Ez utóbbi szónak és társainak *(sovrain, sofrain, sobrain)* közös gyökere a latin *superanus*, amely a klasszikus latinban még nem létezett, hanem középkori szóalkotás: a *supremus*szal, tehát felsővel szemben a „felsőnél is felsőbbet" vagy „legfelsőbbet", „legfőbbet" kívánta kifejezni. Hogy a hegyekkel és tornyokkal kapcsolatos hétköznapi használat mellett először Istenre alkalmazzák a kifejezést, mint „legfőbb atyára" *(le soverain pere)*, az aligha meglepő. A Tobler és Lommatzsch által szerkesztett ófrancia szótár nem sokkal később, 1155 és 1177 között adatolja a szuverén jelző használatát a „legfőbb pap" *(le prestre soverain)* értelmében (Tobler–Lommatzsch 1973, IX, 1030), és ehhez képest csak viszonylag későn, a 13. század végén jelenik meg a királyra mint legfőbb világi elöljáróra alkalmazva. Franciaországban a *Coutumes de Beauvaisis* 1280–83 körül nevezi az uralkodót szuverénnek, Angliában pedig 1290 körül bukkan fel először *„souerein"* alakban (Quaritsch 1986, 14–15). Ugyanakkor jellemző, hogy Franciaországban, ha átvitt értelemben és megszorításokkal is, de már ezzel egy időben kezdik használni az ország nagyjaira, vagyis a kifejezés meglehetősen gyorsan alászállt Istenről előbb

a főpapra, majd a királyra, és innen más, világi elöljárókra. Máshol, például Itáliában, jóval tovább, a 14. századtól a 16. századig tartott, amíg a „szuverén hatalom" *(il potere sovrano)* mellett megjelent a szuverén fejedelem fogalma is, de mindez nem változtat a tényen, hogy a „szuverén" jelző, a „szuverenitás", amelyet az így jelölt személy birtokol, és a „szuverén" mint az uralkodó szinonimája előbb Istenre, majd a főpapra vonatkozott, és csak ezután tulajdonították maguknak a világi, modern szóval élve, „politikai" vezetők.

Ez a szuverenitás persze nem azonos azzal, amit ma ismerünk, inkább a legfelső bírói hatalmat jelölte, de a szó teológiai konnotációja olyannyira erős volt, hogy Franciaországban még a 16. század végén is mintegy istenkáromlásnak tűnt a királyt minden megkülönböztetés nélkül szuverénnek nevezni. A *Vindiciae contra tyrannos*, a francia polgárháborúk korának egyik legfontosabb dokumentuma többször is hangsúlyozta, hogy csupán Isten „szuverén hatalom minden király fölött" *(souveraine puissance sur tous Rois)*, a királyok számára Ő a legfőbb, vagyis „szuverén király" *(Roi souverain)*, akitől saját hatalmuk származik, mint ahogy a hűbéres hatalma hűbérurától (Brutus 1994, 19 és 27).

A *Vindiciae* 1579-ben jelent meg latinul és 1581-ben franciául. Az igazsághoz tartozik, hogy a *souverain* itt legtöbbször a latin *summus* fordítása, és Jean Bodin is, aki bevezette az európai politikai irodalomba a szuverenitás fogalmát, a latin *summum bonum*ot, vagyis „legfőbb jót" fordította *souverain bien*nek. A szóalakok tehát váltakoznak (a latin nyelvű traktátusokban még a 17. században is a *summa potestas* a leggyakoribb megfelelője annak, amit ma szuverén hatalomnak nevezünk), de annyi világos, hogy a megkülönböztetés tényleges, isteni értelemben legfőbb és csak másodlagos, világi értelemben első között folyamatosan tűnik el a középkor végétől az újkor elejéig. Nem arról van szó, természetesen, hogy a szó kétségkívül szuggesztív volta („a felsőnél is felsőbb") okozta volna a politikai hatalom függetlenedését a felette álló transzcendens hatalomtól, hanem éppen fordítva, az egyre magabiztosabb szóhasználat utal a politikai hatalom függetlenedésére. Ez a függetlenedés Franciaországban egészen elképesztő méreteket öltött már a 15. század végén, amikor VIII. Károlyt roueni látogatásakor Jézus Krisztus attribútumaival „Isten bárányának", „Megváltónak" és „az életadó kegyelem forrásának" nevezték, az államot pedig – és nem az egyházat – a Megváltó „misztikus testének". Ahogyan John Bossy rezignáltan megjegyzi, „I. Ferenc 1515-ös trónra lépésekor már viszonylag banális volt Franciaország királyáról mint megtestesült istenről beszélni" (Bossy 1987, 154–155). Az, hogy egy ilyen istenkáromlást a korabeli egyház szó nélkül tudomásul vett, mindennél jobban mutatja, hogy a szent „átvándorlása" az egyházból az államba ekkor már befejezett ténynek tekinthető.

Eközben más európai országokban is lejátszódtak hasonló folyamatok, amelyek mai szemmel nézve már szinte komikusan hatnak: amikor például I. Erzsébet az úrnapi körmenetek mintájára szervezett állami rituálékon önmagát hordoztatta körbe a korábban az oltáriszentségnek fenntartott helyen (Cavanaugh 2017, 17), és a példákat még hosszan lehetne sorolni. Amikor tehát Thomas Hobbes a 17. század derekán a szuverént szemrebbenés nélkül „halandó istennek" nevezte, igazából semmi olyat nem mondott, ami már ne lett volna alaposan előkészítve az előző évtizedek politikai gondolkodásában és gyakorlatában.

Ahogy a fenti példákból is látható, az állam szuverenitásának kinyilatkoztatása, vagyis az állam tulajdonképpeni szakralizációja ekkoriban még elválaszthatatlan volt az uralkodó személyétől, de már készülődött egy következő lépésben magának a társadalomnak vagy a népnek a szentté avatása is a népszuverenitás dogmája által. A népszuverenitás modern fogalmának kialakítása elválaszthatatlan Jean-Jacques Rousseau munkásságától, amelyben az „általános akarat" *(volonté générale)* centrális fogalma ugyanúgy levezethető teológiai előképekből, mint a szuverenitásé.

A királyi szuverenitás 16. századi és a népszuverenitás 18. századi fogalma közötti átmeneti időben egy olyan teológiai vita folyt Európában, de különösen Franciaországban, amely Isten üdvözítő akaratának zavarba ejtő kérdésére keresett feleletet. A probléma abban állt, hogy miközben Isten kinyilvánított akarata az, hogy minden ember üdvözüljön (lásd pl. 1Tim 2,4), ez ellentmond annak a – szintén a Szentíráson alapuló – keresztény tanításnak, hogy egyesek igenis elkárhoznak; arról nem is beszélve, hogy Szent Ágoston és a reformátorok tanítása szerint mindezt Isten érdemeinktől függetlenül előre elrendelte. A problémát már a középkorban is észlelték, és ennek megoldására jött létre az *antecedens* és a *consequens* isteni akarat skolasztikus megkülönböztetése. Ennek értelmében Isten „előzetes", „általános" akarata természetesen az volt, hogy mindenkit üdvözítsen, de mivel az ember bűnbe esett, vagyis mintegy visszautasította a felkínált üdvösséget, Isten „következményes", „partikuláris" akarata az, hogy csak azok üdvözüljenek, akiket erre kiválaszt. A megkülönböztetés nemcsak a kései skolasztika olyan szerzőinél található meg, mint Suárez (Riley 1978, 486), hanem 1650 körül Blaise Pascal is úgy fogalmaz, hogy „az ártatlanság állapotában Istennek általános és feltételes akarata volt minden ember megváltása, azzal a feltétellel, hogy az emberek is akarják ezt szabad akaratuknál fogva", de később, Ádám bűne után már csak azokat akarta „feltétel nélkül és nagyon hatékony eszközökkel" megváltani, akiket a bukott tömegből erre kiválasztott (Pascal 1999, 107).

Mint látható, az *Írások a kegyelemről* még nem tartalmazzák a partikuláris akarat fogalmát, csupán „feltétel nélküli" *(absolue)* akaratról beszélnek, mint

az általános akarat párjáról, és erről is csak Isten vonatkozásában. Pascal másik műve azonban, a híres *Gondolatok* az emberi társadalomra alkalmazza az általános és a partikuláris akaratok elkülönítését, amikor a közösséget úgy fogja fel, mint egy „gondolkodó testrészekből" álló organizmust, amelynek tagjai rossz esetben saját akaratukat követik, jó esetben viszont felismerik az „egyetemes lélek" akaratát, amely természetesen az ő javukat szolgálja, vagy úgy is mondhatnánk, hogy jobban szereti őket, mint ők saját magukat. Ha viszont nem egyesítik saját akaratukat a közös akarattal, akkor nem csupán igazságtalanok, hanem nyomorultak is lesznek (Pascal 1983, 232–233). Egy másik helyen Pascal még azt is hozzáfűzi, hogy az általános helyett saját akaratunkat követni minden zűrzavar forrása a természetes és a polgári közösségekben egyaránt: legyen szó háborúról, államrendről vagy gazdálkodásról (*uo.* 230).

Ez történt tehát 1650 körül, majd Nicolas Malebranche 1680-as *Traité de la nature et de la grâce* című műve kapcsán évtizedekig minden filozófus az általános és a partikuláris akarat problémáját vitatta, Bayle-től kezdve Fénelonon, Bossuet-n és Fontenelle-en át Leibnizig. Malebranche állítása szerint Isten akkor cselekszik általános akaratával, amikor a saját maga által felállított általános törvényeket követi: „ez a cselekvés egyöntetű, állandó, és tökéletesen méltó a végtelen bölcsességhez és az egyetemes okhoz" (Malebranche 1992, 196). Másképpen szólva, Isten általános akaratát az jellemzi, hogy törvényszerű, időben és térben nem változó, bölcs és átfogó; partikuláris akaratát pedig az, hogy nincs. „Isten egyáltalán nem cselekszik partikuláris akaratok révén, mint a partikuláris okok vagy korlátozott intelligenciák" (*uo.* 137). Úgy is mondhatnánk, hogy Isten nem foglalkozik egyedi esetekkel: a rossz dolgok (pl. torzszülöttek vagy természeti csapások) pusztán azért léteznek a világban, mert a legszebb és legegyszerűbb törvények sem küszöbölik ki teljesen ezek lehetőségét, miközben persze Isten a szó különös értelmében nem akarja őket. Egyébként nemcsak a rosszra igaz mindez, de olyan pozitív jelenségekre is, mint a csodák: a csodák lehetőségét Malebranche szintén azon az alapon tagadja, hogy ezek Isten önkényes, ideiglenes, ötletszerű és egyedi akaratait fejeznék ki, ami ellentétben állna saját törvényeinek tökéletességével és állandóságával.

Ehhez már csupán annyit érdemes hozzátenni, hogy Malebranche maga is analógiát von teológiája és a politika között, amikor arról ír, hogy a törvények nagy száma az államban a törvényhozó értelmének korlátoltságát bizonyítja, ellenben a bölcs törvényhozónak nem kell feleslegesen megsokszoroznia akaratát, hanem elegendő, ha általános akarata révén cselekszik, „állandó és törvényes rendet teremtve" ezáltal (*uo.* 127). A *Traité de morale* 1684-ben még azt is hozzáteszi, hogy az általános, észszerű akarat által kormányzott társadalom – amely a valóságban természetesen csak a bűnbeesés előtt létezett – egyenlőségelvű volt, hiszen az ész törvénye mindenkire egyformán vonatkozott; csupán a bűnös emberek társadalma alapul a hierarchián és az „erőn, amely a vadállatok törvénye" (Malebranche 1684, II, 164). Mint látni fogjuk, Rousseau-nak már csupán annyit kell tennie, hogy az eredendő bűn helyére a magántulajdon megjelenését helyettesíti be, és ezzel máris készen áll a későbbi politikai teológiák egy jellegzetes fajtája.

Mielőtt azonban eljutnánk Rousseau-ig, még szükség van egy olyan, általa is olvasott átvezető szerzőre, aki ismeri ugyan az általános akarat teológiai fogalmát, viszont már elsősorban politikai fogalomként használja, és Patrick Riley elemzése szerint ez az illető Montesquieu (Riley 1978, 498). Az 1748-as *A törvények szelleméről* a hatalmi ágak megkülönböztetésére alkalmazza az általános és a partikuláris akarat elméletét. Eszerint a törvényhozó hatalom képviseli az általános akaratot, a bírói hatalom pedig a partikulárisat. Ha a kettő nem válna el, az azt jelentené, hogy a bírák saját érdeküknek megfelelő törvényt hozhatnának, vagyis az általános akarat mintegy alárendelődne a partikulárisnak, amivel egyszersmind meg is szűnne általánosnak lenni (Montesquieu 2000, 249–250). Mindez már nagyon közel jár Rousseau egynémely megfogalmazásához, amely akár a nép többségének, sőt egészének akaratát is partikulárisnak nevezi, ha az kizárólag a saját érdekére van tekintettel. Az nyilvánvaló, hogy Rousseau alaposan ismerte Montesquieu írásait, utóbbi pedig többször is hivatkozott Malebranche-ra, illetve polemizált vele; de Rousseau tőle függetlenül is jól ismerte a 17. századi teológusokat, köztük Malebranche-t, ahogyan az a *Vallomások*ban is látható (Riley 1978, 501).

Az általános akarat fogalmának politikai használatára tehát már alaposan elő volt készítve a terep, amikor Rousseau *Társadalmi szerződése* 1762-ben megjelent. A mű persze első olvasásra egyáltalán nem tűnik teológiai értekezésnek: főszereplője, a nép mintha valódi emberekből állna, akik egy valódi szerződéssel hozzák létre államukat, és még az egyhangúság követelménye is fennáll, tehát senkit sem lehet kényszeríteni, hogy az állam polgára legyen: „csak egy törvény van, amely természeténél fogva egyhangú beleegyezést kíván, a társadalmi szerződés" (Rousseau 1997, 70). Sőt, ez az egyhangúság abban az értelemben a későbbiekben is fennáll, hogy aki valamely döntéssel nem ért egyet, az bármikor szabadon távozhat az államból, ha ugyan nem *kötelessége* távozni (*uo.* 88). Rousseau tehát komolyan gondolja, hogy a többség döntései az egész nép döntésének számítanak, és a kisebbségnek el kell fogadnia azt is, ha akaratával ellentétes döntés születik (vagy távoznia kell). Ezen a kényes ponton lép be a képbe az általános akarat:

> Az eredendő szerződéstől eltekintve a többség akarata mindig kötelezi a többieket; ez magából a szerződésből következik. Ámde, kérdezik, hogyan lehet szabad az az ember, aki kénytelen más emberek akaratához alkalmazkodni? Hogyan lehet a kisebbség szabad és ugyanakkor olyan törvényeknek alávetett, amelyekhez nem adta beleegyezését? Erre azt felelem, hogy a kérdés rosszul van feltéve. A polgár minden törvényhez beleegyezését adja, még azokhoz is, amelyeket akarata ellenére fogadtak el, azokhoz is, amelyek büntetéssel sújtják, ha megszegni merészelné valamelyiket. Az állam valamennyi tagjának állandó akarata az általános akarat; ez teszi polgárrá és szabad emberré őket. Amikor valamilyen törvényt terjesztenek a népgyűlés elé, voltaképpen nem azt kérdezik, hogy helyeslik-e vagy elvetik a javaslatot, hanem azt, hogy a javaslat megfelel-e vagy sem az általános akaratnak, vagyis a nép akaratának; azzal, hogy leadja szavazatát, mindenki véleményt mond a kérdésben, s a szavazatok összeszámlálása nyilvánítja ki az általános akaratot. Ha tehát az enyémmel ellentétes vélemény győzedelmeskedik, ez semmi egyebet nem bizonyít, mint hogy tévedtem, s amit általános akaratnak véltem, valójában nem volt az (*uo.* 71).[4]

Ez eléggé radikális álláspontnak tűnik: az általános akarat azonos a nép akaratával, a nép akarata pedig a többség akaratával. Rousseau mégis elutasítja, hogy demokrata lenne: „A szó szigorú értelmében véve igazi demokrácia soha nem létezett, és nem is fog létezni soha. (...) Ha volna nép, amely csupa istenből állna, az a nép demokratikus kormányzat alatt élne. Az embereknek azonban nem való ilyen tökéletes kormányzat" (*uo.* 49). A *kormányzat* szó azonban itt egyértelműen a végrehajtó hatalmat jelenti, vagyis amit Rousseau elutasít, az egy olyan állam, amelyben az egész nép többsége napi szinten kormányozná a kisebbik felét, ami természetesen gyakorlati szempontból is abszurd (mármint az, hogy „több elöljáró legyen a polgárok között, mint egyszerű magánszemély"), és morálisan sem kevésbé problematikus, hiszen isteni jóságot és pártatlanságot tételezne fel az emberek többségéről. Érdekes módon azonban korántsem ilyen szigorú a néphez, amikor a törvényhozó hatalomról van szó: azt ugyanis, tehát a tényleges *szuverenitást* (a magyar fordításban *főhatalmat*), amely a végrehajtó hatalomnak is parancsol, igenis a nép gyakorolja. A hatalmi ágak hármas felosztása nem igazán izgatja Rousseau-t: a fő kérdés számára a törvényhozás és a végrehajtás duális viszonya. Ebben egyébként nem is áll olyan távol Montesquieu-től, aki egy helyen azt az érdekes kijelentést teszi, hogy „a bírói hatalom bizonyos értelemben nem is hatalom" (Montesquieu 2000, 253). A lényeg tehát nem a kormányzati, hanem a törvényhozási többség, amelynek esetében Rousseau, mint láttuk, kiáll a többségi döntés mindenkire kötelező volta mellett, ám tesz egy furcsa kiegészítést: „Igaz, mindez feltételezi, hogy a szótöbbségben még fellelhető az általános akarat valamennyi jellegzetessége; ha nem lelhető fel benne, úgy bármit válasszanak, nincs többé szabadság" (Rousseau 1997, 71).

A „nincs többé szabadság", akárhogy is vesszük, nagyon hasonlít a zsarnokság egynémely hagyományos definíciójához, vagyis nem túlzás azt állítani, hogy a „szótöbbség" is lehet zsarnoki; ám azt állítani, hogy a törvényhozás sem mentes ettől a veszélytől, Rousseau esetében rendkívül problematikus. A törvényhozó hatalom, vagyis a főhatalom (szuverenitás) ugyanis – épp azért, mert a nép *akaratát* fejezi ki – sem nem képviselhető (*uo.* 64), sem nem átruházható (*uo.* 25), hanem mindörökké a népet illeti meg (*uo.* 69). Az *akarat* szó ez esetben döntő: Rousseau mindig az akaratról beszél, mint a politika morális tényezőjéről, szembeállítva azt a puszta fizikai *erővel* (*uo.* 43). Az akarat viszont hangsúlyozottan személyes képesség, és valóban nehezen látható be, hogy mit jelent egy akarat *képviselete* vagy *átruházása:* képviselni lehet esetleg érdeket, lehet egy már meghozott döntést, de akarni a nép helyett nyilván nem akarhat senki. (Ha a „nép" szót „szubjektumra" cseréljük, a posztmodern politikai gondolkodásban rendkívül hasonló fejtegetésekkel találkozunk a közvetlen demokrácia melletti érvelésben.) Ha mindehhez hozzátesszük, hogy Rousseau fenti passzusában a többség azonos az egésszel, akkor elkerülhetetlen, hogy aki többségi zsarnokságot mond, ne magának a népnek a zsarnokságáról beszéljen: ez viszont magával a népszuverenitás logikájával kerül ellentmondásba, amely a nép felett *per definitionem* nem ismer más hatalmat, amely megítélhetné, helyes-e az, amit a nép akar.

Rousseau-nál azonban mégiscsak van ilyen hatalom, csak éppen ez is a nép: helyesebben a nép égi mása, legjobb énje, amelynek akarata, az a bizonyos *általános,* mércéül szolgál az empirikus nép empirikus akarata számára. Láttuk, hogy ezt az általános akaratot maga a többség sem feltétlenül ismeri és követi, sőt a társadalom összes tagja együttvéve sem. A társadalmi szerződéssel létrejött „közös én" *(moi commun)* akarata ugyanis nem azonos „mindenki akaratával" *(volonté de tous),* vagyis nemcsak a többségi akarat válhat zsarnokivá, hanem akár az egész társadalom akarata is. Némileg sarkítottan fogalmazva: Rousseau nemcsak a legkisebb kisebbség, az egyén elnyomását tartja zsarnokságnak, mint a klasszikus liberalizmus képviselői

4| Kétségkívül van valami igazság abban, hogy a szavazásban való részvétel implikálja a szavazás szabályainak elfogadását, és ezáltal a szavazás eredményének elfogadását is. A probléma manapság ott merül fel, hogy a modern demokráciákban a szavazásra jogosultak jelentős része *nem vesz részt* a szavazásban (legyen az parlamenti választás, elnökválasztás vagy akár népszavazás): róluk tehát senki sem mondhatja, hogy bármilyen értelemben *kötelesek elfogadni* a szavazás végkimenetelét.

(lásd John Stuart Millt: „ha az emberiség egyetlen ember kivételével azonos véleményen volna, még akkor sem lenne joga ezt az embert elhallgattatni", Mill 1980, 39), hanem a nulla százalék elnyomását is a száz százalék által, ha egyszer abba a szerencsétlen helyzetbe kerül egy társadalom, hogy az általános akaratot immár senki sem képviseli, vagyis a ténylegesen létező nép nem is hasonlít már saját isteni előképére.

Az isteni szót azért hangsúlyozom, mert a főhatalom, amely *nem más,* mint az általános akarat (Rousseau 1997, 64) – vagyis ugyanúgy nem az empirikusan észlelhető nép hatalma, ahogyan az általános akarat sem az akarata –, számos isteni attribútummal rendelkezik: oszthatatlan, szent és sérthetetlen, tévedhetetlen és halhatatlan (*uo.* 26, 30, 27, 69).

Egy isten természetesen nem hasonulhat meg önmagával, tehát a többség vagy kisebbség zsarnokságára adott igazi válasz az, hogy ideális esetben egy társadalomnak egyáltalán nincsenek sem nagyobb, sem kisebb részei (bár ezt a teológiában inkább Isten egyszerűségének szokás nevezni). Rousseau ugyan, mint láttuk, néha azt mondja, hogy „a szavazatok összeszámlálása nyilvánítja ki az általános akaratot", más esetekben viszont azt, hogy az akarat nem a szavazatok számától válik általánossá (*uo.* 29), ami összefügg azzal, hogy a pártok és a polgári szövetségek különösen alkalmasak arra, hogy eltorzítsák az általános akaratot. A legrosszabb eset az, ha összesen két párt marad, azaz csak „egyetlen különbség" többség és kisebbség között: ekkor a többség véleménye már nem több, mint „magánszemélyek véleménye" (*uo.* 27). A magánvélemény emlegetése nyilvánvaló utalás arra, hogy politikai véleménye csak az egész társadalomnak, illetve az azt kifejező államnak lehet: ha „két állam lakozik az államban" (mint a régi Róma esetében a patríciusok és a plebejusok), az voltaképpen „fogyatékosság" (*uo.* 70).

Egy isten azonban nem lehet fogyatékos (ellenkezőleg: „sérthetetlen"), sőt, szellemi értelemben egyenesen tévedhetetlen, és itt mutatkozik meg legvilágosabban, hogy mennyire különbözik az ideális nép és annak *általános* akarata a valódi néptől és annak akár egyéni, akár *közös* akaratától: a „vak tömeg (...) gyakran nem is tudja, mit akar, mert ritkán tudja, mi jó neki"; „a nép önmagától mindig jót akar, de nem mindig látja önmagától, hogy mi a jó", „az egyén látja a jót, de elveti; a köz akarja a jót, de nem látja", ezért vezetőre van szükség, aki mintegy megtanítja a népnek, mit akar valójában (*uo.* 33).

A nép legjobb énje és jelenlegi formája közötti közvetítésnek ezt a misztikus feladatát látja el a társadalom alapításakor a Törvényhozó kívülálló, tőlünk különböző természetű, sőt isteni figurája, aki mintegy megteremti az embereket és a társadalmat (a társadalmi szerződés megkötésének ugyanis alapvető akadálya, hogy aki még nem él társadalomban, aligha tudja, mi fán terem egy ilyen komplex jogintézmény, tehát először is a társadalmi lényeket

kell előállítani), majd törvényeket fogalmaz meg nekik, amelyekre maguktól sosem jöttek volna rá, sőt talán el sem fogadnák őket, ha a Törvényhozó nem hivatkozna tekintélyelvű alapon, sőt hazugságtól sem visszariadva azok isteni eredetére, hiszen a józan érveket és a morális elveket a tömeg meg sem értené (*uo.* 38). A létező nép tehát egyre messzebb kerül a valóságos döntéshozataltól: törvényhozói főhatalma, amelyről Rousseau persze világosan közli, hogy továbbra is az övé (a Törvényhozó neve megtévesztő: igazából csak a törvények *megfogalmazója,* de a néppel ellentétben semmilyen fizikai hatalommal nem rendelkezik), abban merül ki, hogy passzívan beleegyezik abba, amit a nála bölcsebbek elhitetnek vele. Ez még talán indokolható az alapító szerződés körüli nehézségekkel; bár, ahogyan Joseph de Maistre később meg fogja jegyezni, egyszerűbb lett volna ki sem találni olyan mondvacsinált elméleteket, mint a társadalmi szerződés, amelyek mesterséges problémákat kreálnak pusztán annak az élvezetnek a kedvéért, hogy aztán legyen mit megoldani (Maistre 1884–86, I, 315). A nagyobb gond az, hogy a nép a Törvényhozó démiurgoszi alakjának[5] távozása után sem lesz sokkal önállóbb, hiszen valakinek rendszeresen „mozgásba kell hoznia", közvetítenie kell az „alattvalók" és a „főhatalom", vagyis a nép és a nép között (Rousseau 1997, 43), ahol az egyik nép természetesen az általános akarat ideális népe (a „lélek"), a másik pedig az empirikusan létező emberek összessége (a „test"). A közvetítő, ez a politikai tobozmirigy maga a kormányzat, tehát a végrehajtó hatalom, amely a törvényhozással ellentétben igenis képviseleti (*uo.* 65), és amelynek az emberek, ameddig egyáltalán fennáll, engedelmességgel tartoznak.

Természetesen ez az a pont, amellyel kapcsolatban Rousseau összes kritikusa rámutat, hogy eléggé különös módja a zsarnokság kiküszöbölésének és a szabadság megvédésének az, amikor a közösség nevében annak képviselői bárkit elnyomhatnak, még akkor is, ha ezzel adott esetben a közösség többsége vagy akár egésze (mínusz kormányzók) nem ért egyet. Az igazsághoz tartozik, hogy Rousseau nem is szeret „zsarnokságot" emlegetni: saját zsarnokságdefiníciója ugyanis kizárólag a „hatalombitorlás" tényállására szorítkozik: aki a végrehajtó hatalmat bitorolja, az „zsarnok", aki a törvényhozói hatalmat, az „kényúr" (*uo.* 61). Mivel a népnek mindkettőhöz természet adta joga van, ezért természetesen nem lehet sem egyik, sem másik; akit

5| Ahogyan ugyanis Platón *Timaioszá*ban sem maga az istenség a teremtő, hanem a neki alárendelt démiurgosz, aki az isteni mintakép szerint megteremti a világot, úgy Rousseau-nál is a Törvényhozóra hárul a feladat, hogy az ideális nép ideális törvényeit szem előtt tartva megalkossa a földi, politikai világot. Sajnálatos módon ő sem egészen sikeres ebben a tevékenységében, ezért a világban maradó rossz magyarázata ugyanúgy teodíceát igényel, mint a „valódi" teológiában.

pedig a nép bíz meg azzal, hogy kormányozzon helyette, nyilván ugyanígy nem lehet zsarnok, vagyis minden intézkedését el kell fogadni (vagy magát a kormányt kell megdönteni, *uo.* 68), hiszen pusztán azáltal, hogy létezik, pontosan az, aminek lennie kell.

A lényeg az, hogy a szóhasználattól függetlenül Rousseau-nak sincs sokkal jobb gyógyszere a többségi uralom elfajulása ellen, mint a kisebbségi uralom, még ha ezt óvakodik is uralomnak nevezni, és korunk képmutatását megelőlegezve csupán szolgálatról, megbízatásról, tisztségviselésről beszél (*uo.* 43). Nem szeretném a teológiai analógiát tovább feszíteni, de úgy tűnik, az isteni általános akarat értelmezését a nép számára ugyanúgy egy próféta (a Törvényhozó, aki, mint láttuk, nem is lehet az a saját hazájában), illetve egyfajta papság (a kormányzók) végzik, mint egy „valódi" egyház esetében. A *Társadalmi szerződés* utolsó fejezete – leszámítva a pár soros befejezést – nem véletlenül szól a kötelező polgári vallásról, amely „a társas együttélés elveit" kezeli „tantételekként", és a társadalmi szerződést „szentként" (*uo.* 88), valahogy úgy, ahogyan majd a *Marsaillaise* fog szólni a haza szent szerelméről *(amour sacré de la patrie)*. De erre a későbbiekben még visszatérünk.

Jegyezzük meg, hogy a polgári vallás nem holmi egzotikus függelék a mű végén, hanem a lényeg újbóli leszögezése. Az egy, oszthatatlan, tévedhetetlen, halhatatlan, de még senki által nem látott népet/népi akaratot pontosan azért értjük nehezen, mert nem metafora vagy költői kép, hanem valós analógia, pontosan abban az értelemben, ahogyan Carl Schmitt beszélt politikai teológiáról, azaz a teológiai fogalmak szekularizációjáról.

Ha visszaemlékszünk a Malebranche-ról mondottakra, a teológiai és a politikai jelentés párhuzamai nyilvánvalóak. A politikai értelemben vett általános akarat ugyanúgy általános törvényszerűségek szerint működik, állandó, sőt örökkévaló, és mindenkire kiterjed, személyválogatás nélkül, mint az isteni: éppenséggel ez a megkülönböztető jegye a partikuláris akaratokhoz képest, amelyek visszatérő jellemzője Rousseau-nál, hogy egyedi esetekre vonatkoznak, ötletszerűek (ma ezt akarják, holnap azt), illetve különbséget tesznek emberek és helyzetek között. Az egyetlen, ami miatt mégsem tökéletes az analógia, hogy partikuláris akaratok a politikában – ellentétben a malebranchiánus isteni szférával – nagyon is léteznek, tehát fizikai és szellemi kényszerrel kell kiküszöbölni őket, hogy fedésbe hozzuk az általános akaratot az egyéni akaratokkal, a valóságos népet pedig a néppel mint istenséggel.

Az igazsághoz tartozik, hogy nem mindenki fogadja el a népszuverenitásnak és az általános akaratnak ezt a teológiai levezetését. A kiváló Hobbes-kutató, Richard Tuck szerint „elég világos, hogy az általános és partikuláris akaratok nyelve Rousseau-nál Pufendorfnak a polgári szerződésről szóló

értekezéséből származik, amely a *De Jure Naturae et Gentium* VII.2.5-ben szerepel, és nem – mint Patrick Riley állítja – Malebranche teológiai diskurzusából" (Tuck 2015, 128). Természetesen igaz, hogy Pufendorf szövege ahhoz a tágabb diskurzushoz tartozott, amely a sokaságnak néppé való transzformációját próbálta leírni és megmagyarázni már legalább Hobbes – vagy inkább már Suárez – óta, és amelyet természetesen Rousseau is jól ismert. Pufendorf szavai szerint:

> A társadalom minden tagja aláveti akaratát egyetlen személy vagy egyetlen tanács akaratának; így bármi, amit ez a személy vagy ez a tanács elhatároz, olyan ügyekben, amelyek szükségképpen a közbiztonságot érintik, az összesség akaratának számítanak általánosságban, és mindenki akaratának partikulárisan (*uo.* 113).

Erre viszont Riley jogosan feleli, hogy Rousseau-nál a nép sohasem egyetlen személy akaratának veti alá magát – nem véletlen, hogy Pufendorf szövegében az „általános akarat" kifejezés elő sem fordul, csak annak későbbi, francia nyelvű parafrázisában (Riley 1988, 177–178). Emellett feltűnő az is, hogy Pufendorf pontosan azt a különbségtételt nem teszi meg „az összesség akarata" és a „mindenki akarata" között, amely Rousseau elméletének lényege, és amely legnehezebben követhető, vagy ha úgy tetszik, legmisztikusabb gondolata. Az az állítás tehát, hogy Pufendorf alkotta meg a kifejezéseket, nyilvánvalóan téves. A *De Jure* egyébként is 1672-ben jelent meg, miközben – mint láttuk – mindkét fogalom létezett már 1650 körül. Az pedig, hogy Hobbes is írt hasonlókról, egyáltalán nem cáfolja a teológiai eredetet, épp ellenkezőleg, hiszen Hobbes *Leviatán*ja legalább annyira teológiai mű, mint amennyire politikai (még az alcíme is *Az egyházi és világi államformája és hatalma*). Mellesleg, Pufendorf istenmentes természetjoga (amelyet emiatt Leibniz is kritizált, lásd Leibniz 1987, 69) a legkevésbé alkalmas arra, hogy magyarázza Rousseau ideális népének és az ő általános akaratának isteni attribútumait.

Az általános akaratnak ez az ideális fogalma egyébként olyannyira problematikus, hogy miközben számos korabeli szerző használta politikai értelemben is, szinte senkinek sem volt meggyőző elképzelése arról, hogy pontosan mit jelent. Diderot például az *Enciklopédia* „Természetjog"-szócikkében – Rousseau-hoz hasonló módon – úgy fogalmazott, hogy „az egyes embernek az általános akarathoz kell fordulni, ha meg akarja tudni, meddig kell embernek, apának, gyermeknek lennie, mikor lehet élnie s mikor kell a halált választania", vagyis polgári és családi kötelességeit teljesítenie; annál is inkább, mivel az ember saját akaratát ugyanúgy nem ismeri, mint

Rousseau-nál: „az általános akarat világosít fel bennünket gondolataink és vágyaink igazi természetéről" (Diderot 1975, 465–466). Diderot homályosan utal ugyan arra, hogy ez az akarat valamiképpen az egész emberi nem akarata, amely a természetjog alapja, de ez utóbbiról is csak annyit tudunk meg, hogy „minden művelt nemzet írott jogában", „a vad és barbár népek társadalmi tetteiben", illetve a jogtalanság kiváltotta érzelmi reakciókban, „felháborodásban és ellenérzésben" lelhető fel, ami elég átlátszó mellébeszélés.[6] Józanabb pillanataiban Diderot is elismeri, hogy az általános akarattal konzultálni annyi, mint „összegyűjteni, hogy úgy mondjam, a szavazatok többségét, amelyek a közvéleményt alkotják".[7]

Akár az egyetemes emberi ész, akár a szokásjog, akár a többségi szavazás nyilatkoztatja ki azonban az általános akaratot, Rousseau esetében válik először nyilvánvalóvá, hogy mennyire hasonló a népszuverenitás az isteni szuverenitáshoz; vagyis mennyire nehezen szabadulunk a teológiától. A francia forradalom, amelyet főként Rousseau elképzelései inspiráltak, amikor deklarálta a nép szuverenitását, előbb öntudatlanul, majd később egyre öntudatosabban is egy teológiai programot valósított meg. Ahogyan Jean-François Lyotard kifejezte:

> Jézus vértanúságának politikai síkon XVI. Lajos kivégzése felelt meg, aki legitim uralkodó volt. 1792 óta a modern történelemben mi a legitimitás forrása? Azt mondják: a nép. De a nép egy eszme, s vitatkoznak rajta, változtatják a nép igazi eszméjét, és annak érvényesítését (Lyotard 1993, 148).

A király és a nép szuverenitása közötti analógia másoknak is feltűnt. Ernst Kantorowicz híres könyvének gondolatmenetét folytatva, amely a király két (nyilvános és privát) testének egyes középkori síremlékeken látható ábrázolása alapján írta le a politikai uralom fokozatos szakralizációjának történetét a középkorban és a kora újkorban (Kantorowicz 1957), Pierre Rosanvallon arról írt, hogy a nép esetében is már-már két testről beszélhetünk: amikor nemzetként szemléljük, a nép egyfajta teljes, egységes – bár természetesen absztrakt – testet alkot, miközben mint társadalom „formátlan, átmeneti és valószerűtlen test csupán" (Rosanvallon 2006, 82–83). A nép szuverenitása tehát pontosan olyan értelemben marad elvont, teológiai fogalom, hogy a nép, amelyre hivatkozik, nem világosan megragadható, empirikus realitás, hanem olyasmi, „amit senki sem birtokolhat vagy testesíthet meg önmagában. A nép egyszerre a centrális és a hiányzó alanya a politikai folyamatnak, amely mindig meghaladja az identitásával kapcsolatos feltételezéseket" (*uo.* 203). Mindennek azonban – legalábbis Rosanvallon szerint – nem kell a demokrácia eszméjének feladásához vezetnie, éppen ellenkezőleg, a demokrácia fejlődését jelenti, ha minden politikai teológiai maradványtól megszabadul: az akarat „régi metafizikájától" és az általános akarat „deus ex machinájától" csakúgy, mint a választott hatalmak „mindenhatóságától" (*uo.* 200, 226 és 203). Ezt persze könnyebb kinyilatkoztatni, mint megvalósítani, ahogyan az Rosanvallon fogalmazásmódjából is kiderül olykor. „A demokrácia haladásának ezért együtt kell járnia a választói élet egyfajta deszakralizációjával, jóllehet végül is az utóbbi marad annak feltétlen garanciája, alfája és ómegája, amely a rendszeres újralegitimálás szerepét játssza, és egyben biztosítja a hatalom és a képviselet különböző fajtáinak megfelelő hierarchiáját" (*uo.* 203). Az, hogy a demokrácia teológiamentesítéséről szóló egyetlen mondatban három teológiagyanús kifejezés is maradt: a feltétlenség (vagyis az abszolútum), az alfa és ómega (Isten bibliai metaforája) és a hierarchia (amely a görögben szó szerint „szent hatalmat" jelent), mindenesetre arra utal, hogy a vállalkozás nem lesz egyszerű. Ahogyan a demokrácia legéleslátóbb elemzői mindig is érzékelték, a nép szentségébe és mindenhatóságába vetett hit nélkül egyetlen demokratikus rendszer sem állhatna fenn, még akkor is, ha ez a hit újra meg újra alaptalan babonának vagy politikai elitek álszent önigazolásának bizonyul.

6| Az úgynevezett felvilágosodás írói nyilván úgy gondolták, hogy saját koruk francia törvényeiben a természetjog nem mindig lelhető fel, különben mi szükség volna felvilágosodásra? De ugyanezt elmondhatnánk az erkölcsi felháborodás állítólagos univerzalizmusáról is: Diderot nyilván egészen más dolgokon háborodott fel, mint Rousseau, vagy, teszem azt, Beaumont érsek.

7| Az *Histoire des Deux Indes,* amelyben a fenti passzus szerepel (XIX, 2, 9), névtelenül jelent meg, de egyes részeit – köztük az említettet – Diderot-nak tulajdonítják.

3| FEJEZET

A MINDENHATÓ TÖBBSÉG

Alexis de Tocqueville *Az amerikai demokrácia* című műve a demokrácia politikai teológiájának első és máig legjobb elemzése. Ennek az elemzésnek legalább három, egymástól jól elkülöníthető szintje van: az első a demokrácia felé haladás történeti teológiáját tartalmazza, a második a már megvalósult demokráciában a többség mindenhatóságának tézisét, a harmadik pedig a demokratikus korszak jövőbeli vallásával kapcsolatos próféciát. Az ezekkel kapcsolatos fejtegetésekben Tocqueville olyan sűrűn használ teológiai kifejezéseket és analógiákat, hogy csak a teológiamentes környezetben nevelkedett mai politikatudósok képesek nagyvonalúan alábecsülni ezek jelentőségét, mintha puszta retorikai túlzásokról vagy szóvirágokról volna szó. Aki a könyv *Bevezető*jét olvassa, annak számára azonnal világossá kell válnia, hogy a szerző nem pusztán metaforákban beszél a korszak demokratikus forradalmának gondviselésszerű voltáról:

> A könyvet, amelyet kezében tart az olvasó, e feltartóztathatatlan forradalom szemlélése és nyomában a szerző lelkén eluralgó vallásos félelem sugallta, hiszen ez a forradalom hosszú évszázadok óta minden akadályt legyőzve haladt előre, és folytatja útját ma is, az általa okozott romok között. Nem kell magának Istennek megnyilatkoznia ahhoz, hogy felfedezzük akaratának biztos jeleit; elegendő azt vizsgálni, mi a természet szokásos menete és az események folyamatos tendenciája; nem kell a Teremtőnek felemelnie szavát: tudván tudom, hogy a csillagok az űrben azt a görbét követik, amelyet Ő jelölt ki ujjával (Tocqueville 1993, 28).

Amiről Tocqueville itt beszél, az olyasmi, mint a kozmológiai istenérv történeti-politikai változata: ahogyan a fizikai törvények és a csillagászati jelenségek egy rendezett univerzumot mutatnak, amely értelmes tervezőről árulkodik, úgy a demokrácia évszázadok óta tartó kibontakozása is olyan történelmi törvényszerűség, amely a mögötte álló isteni akaratot nyilvánítja ki. Tocqueville célja persze, ellentétben a teológusokkal, nem az, hogy Isten

létezéséről győzzön meg bárkit is, hanem az, hogy felmutassa a törvényszerűség létezését; ez azonban mit sem változtat a tényen, hogy félelme valóban vallásos félelem. Nem az az „ijedtség", amely egy természeti csapás láttán tölti el a szemlélőt, hanem a természetfelettivel való találkozáskor átélt megrendülés:

> Ha korunk embere hosszú megfigyelései és őszinte töprengései nyomán belátná, hogy az egyenlőség fokozatos és előrehaladó fejlődése egyszerre jelenti az emberi történelem múltját és jövőjét, ez az egyetlen felismerés is azonosítaná e fejlődést a Mindenható szent akaratával. Aki tehát fel akarná tartóztatni a demokráciát, magával Istennel szállna szembe, és az egyes nemzetek sem tehetnének mást, mint hogy alkalmazkodjanak a gondviselés elrendelte társadalmi állapothoz (*uo.* 28).

Vagyis a fejlődés nem *hasonlít* az isteni akaratra, hanem azonos vele, és a demokrácia feltartóztatása nem *mintha,* hanem ténylegesen magával Istennel való szembeszállás (*volna,* ha egyáltalán lehetséges volna). A Gondviselés az eredeti szövegben természetesen nagybetűvel szerepel, hiszen közvetlenül Istené, és a francia forradalom utáni irodalomban ritkán kérdéses, hogy szó szerint értendő.

> Bárhová tekintünk, ugyanazt a forradalmat látjuk az egész keresztény világban. A népek életének különféle eseményei szemmel láthatóan mindenütt a demokrácia javát szolgálták; az, aki sikerén munkálkodott, éppúgy, mint aki nem is akarta szolgálni; az, aki érte harcolt, éppúgy, mint aki ellenségének vallotta magát; összekeveredve mind ugyanazon munkálkodtak, egyesek szándékuk ellenére, mások öntudatlanul, az isteni kéz vak eszközeként. A társadalmi rendek egyenlőségének fokozatos kibontakozása tehát a gondviselés műve; ezért egyetemes, ezért tartós, ezért esik kívül az ember hatalmán; minden esemény, minden ember a javán munkálkodik (*uo.* 27).

Mindez nem Tocqueville egyéni leleménye. A korszak európai irodalmában igen népszerű volt a gondviselésszerű (providenciális) történelem ehhez hasonló felfogása: az emberi akaratokat az emberek tudta nélkül felhasználó Isten elképzelése. Hegelt és az „ész cselét", amely ugyanezt a gondolatot fejezi ki, sokan ismerik, de ugyanezt megírta már Kant is (például az *Örök békében*), és még korábban Franciaországban olyanok, akik a francia forradalom kapcsán tapasztalták meg a történelem kérlelhetetlen törvényszerűségét. Joseph de Maistre műve, a *Gondolatok Franciaországról* már 1797-ben így fogalmazott:

> Megjegyezték, s joggal, hogy inkább a francia forradalom irányítja az embereket, mintsem az emberek a francia forradalmat. (...) Még azon gazemberek is, akik e forradalmat látszólag vezetik, csak egyszerű eszközként vesznek részt benne, s mivel uralmuk alá akarják hajtani, szükségképpen csúfos véget érnek. Akik létrehozták e köztársaságot, anélkül tették, hogy tudták volna, mit cselekszenek, s akarták volna azt (...) Igen jól mondta, aki azt mondta, hogy a forradalom magától halad. E megfogalmazás azt jelenti, hogy az Istenség sosem mutatkozott meg még emberi eseményben ennél világosabb formában (Maistre 2000, 254–255).

Még nyersebben mondta ki ugyanezt Chateaubriand, akit Tocqueville személyesen ismert, sőt rokonságban állt vele (*Az amerikai demokrácia* második részét éppenséggel neki olvasta fel kiadás előtt), amikor 1814-ben úgy írt, hogy a nagy emberek is csupán az isteni terv játékszerei: „a világ végéig elmennek, mint a részegek, ahová az az Isten tolja őket, akit nem is ismernek" (Chateaubriand 1860, 26). Természetesen Maistre, Chateaubriand és Tocqueville is hívő katolikusok voltak, akik számára mindez nem divatos közhely volt, hanem valódi magyarázat a korszak történéseire. Ezért nehéz mosolygás nélkül olvasni a mai politikai irodalom olyan sztárszerzőit, mint a francia Emmanuel Todd, aki *A birodalom után* című könyvében Tocqueville-ről írva idézőjelbe teszi a demokrácia „gondviselésszerű" fejlődését, mint olyasmit, ami „majdhogynem" az Isten akaratának eredménye (Todd 2003, 31). A valóságban nincs szó semmiféle majdhogynemről, itt *Az amerikai demokrácia* szerint valóban Isten működik. Akinek idegen Tocqueville teológiai szemlélete, az persze átkeresztelheti ugyanezt történelmi szükségszerűséggé (ahogyan Marx tette Hegellel), de ez csak megerősíti a tételt, hogy a „vallásos" és a „világi" felfogások között semmilyen strukturális különbség nincs, hiszen bármikor felcserélhető egyik a másikkal.

Tocqueville tehát úgy látja, hogy a demokrácia fejlődése, amelynek bizonyítékait mintegy ötszáz éve látja a nyugati történelemben, a szó szoros értelmében a Gondviselés akarata. A társadalmi rendek kiegyenlítődése, amelyet épp a keresztény egyház kezdeményezett, amikor a papság sorait megnyitotta mindenki előtt, mára oda vezetett, hogy a politikai hatalomban is az egyre homogénebbé váló nép vált uralkodóvá. Erre utalt Schmitt, amikor a *Politikai teológiá*ban a konzervatív, liberális és szocialista (anarchista) teológiák közé beillesztette a demokrácia tocqueville-i leírását is. Schmitt parafrázisa azonban („a nép a demokratikus gondolkozásban úgy lebeg az egész állami lét felett, mint Isten a világ felett – mint minden dolog kezdete és vége, amiből minden kiindul és amibe minden visszatér") nem egészen pontos, hanem két Tocqueville-idézet kombinációja az I. könyv 4. és 5. feje-

zetéből. Az egyik szerint „az egész angol-amerikai politikai rendszer fölött a népfelség elve lebeg" (Tocqueville 1993, 101), a másik szerint: „A nép úgy uralja az amerikai politikai életet, akár Isten a világegyetemet. Ő minden dolgok kezdete és vége, minden belőle indul ki és ő nyel el mindent újra" (*uo.* 93).[8] Vagyis nem a nép lebeg, hanem a népszuverenitás elve: a nép nagyon is konkrétan, Istenként uralkodik, bár ez az istenség a kiáradás és elnyelés újplatonikus nyelvezete alapján inkább magában foglalja, majd megszüli a világot, mintsem keresztény Istenként teremtené azt. De ez talán csak teológiai szőrszálhasogatás: a lényeg magának a népnek az isteni jellege, amit Tocqueville szerint is a népszuverenitás elve fejez ki. A magyar fordítás mintha itt is tompítani akarta volna az eredeti szöveg teológiai élét: abban ugyanis nem a népszuverenitás elvéről, hanem „dogmájáról" van szó, amelyet a „szentély" mélyéről hoztak időnként napvilágra, mielőtt Amerikában nyíltan uralkodni kezdett (*uo.* 90).

Amikor tehát a könyv leghíresebb fejezetében, a többség zsarnokságáról szólóban előkerül „a többség mindenhatóságának" fogalma, ez már korántsem az első példája a nép és az Isten párhuzamának. A mindenhatóság éppen arra akar utalni, hogy a demokrácia messze több, mint egy kormányzati forma a sok közül: a lényegéhez tartozik, hogy „abszolút", hogy magába olvasztja a politika hatalmi ágait (a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalmat) éppúgy, mint a társadalmi életet: „behatolt az erkölcsökbe, s megtalálható az élet legapróbb szokásaiban is" (*uo.* 356). Isteni tulajdonság a többség tévedhetetlensége is, és Tocqueville itt világosan utal a szuverenitás átszállására a királyból a népbe, amellyel az előző fejezetben foglalkoztunk: „A régi monarchiában a franciák változhatatlan igazságnak tartották, hogy a király sohasem tévedhet; ha mégis megesett, hogy rosszat tett, akkor a tanácsadói voltak a felelősek. (...) Az amerikaiaknak ugyanez a véleményük a többségről" *(uo.).* Más szóval, a többség akkor is tévedhetetlen, ha olykor nem az: valódi dogmával állunk szemben, amely semmilyen tapasztalati ténnyel nem cáfolható.[9] A mindenható és mindentudó többségnek erre a nemcsak fizikai, hanem szellemi hatalmára Tocqueville újra meg újra visszatér:

> A többségnek tehát az Egyesült Államokban óriási tényleges hatalma van, s a közvéleményre gyakorolt hatása csaknem ugyanakkora; ha pedig valamely kérdésben kialakult ez a többség, nincs erő, amely képes lenne nemhogy feltartóztatni, de akár lassítani is érvényesülését, s odahatni, hogy meghallgassa azok panaszát, akiket útja során széttapos (*uo.* 357).

8| A magyar fordítást itt kénytelen voltam módosítani, ugyanis az félreérthető módon „eredőről és eredményről", illetve „kiindulásról és kiteljesedésről" szól.

9| Erről ma már Amerikán kívül is bárki meggyőződhet, elég, ha például balul üt ki egy népszavazás. Az Európai Unióból való kilépésről szóló 2016-os brit referendum kapcsán például az összes elemző azon vitatkozott, hogy mely politikusok *vezették félre* a népet; olyasmit senki nem mert megfogalmazni, hogy a nép többsége egyszerűen rosszul döntött, és kész.

A gondolkodás feletti hatalom az, ami a többséget szuverénebbé teszi a szuverénnél, vagyis a korábbi idők egyeduralkodójánál. Ez az a mindenhatóság, amelyről az egyéni zsarnokok (persze a 20. század előtt) csupán álmodhattak, és ami miatt Carl Schmitt is megkülönböztette *A politikai fogalmában* a 18. század abszolút monarchiáit a 20. század totális államaitól:

> Nincs egyeduralkodó, aki olyannyira kezébe tudná ragadni a társadalom összes erőit, legyűrve minden ellenszegülést, mint a többség, amely fel van ruházva a törvények meghozatalának és végrehajtásának jogával. Egy királynak különben csak anyagi hatalma van, mellyel a cselekedetekre hat, de az akaratig nem juthat el; a többség ereje viszont egyszerre anyagi és erkölcsi, s az emberek akaratára éppúgy hat, mint cselekedeteire, egyszerre akadályozván a cselekvés tényét és szándékát (*uo.* 366).

Ismét látható, hogy a lényeg nem a politikai hatalmak elrendezése vagy a politikai eljárások mikéntje (a törvényhozás és a végrehajtás elválasztása vagy egyesítése), hanem az ezekhez járuló erkölcsi erő. Ahogyan az „anyagival" való szembeállításból is nyilvánvaló, az „erkölcsi" itt a szó legtágabb értelmében, mint „szellemi" szerepel; mintha csak a középkori hatalomelméletek két kardjáról, az anyagiról és a szellemiről *(gladium materiale et spirituale)* hallanánk. Sőt, annyiban még a középkornál is spirituálisabb korszakban élünk, hogy az anyagi kardról az isteni többség akár le is mondhat:

> Lánc és bakó, ezek voltak hajdan a zsarnokság brutális eszközei; ám manapság a civilizáció magát a despotizmust is tökéletesítette, pedig úgy tűnt, aligha szorul tanításra. A fejedelmek, mondhatni, anyagi valósággá tették az erőszakot; napjaink demokratikus köztársaságai éppoly intellektuálissá változtatták, akár az emberi akarat, melyet igájába akar kényszeríteni (*uo.* 367).

A demokratikus hatalom leginkább isteni vonása minden bizonnyal az, hogy képes akár az emberi szíveket is átformálni. Egy magányos zsarnok inkább ellenállásra ingerel, és az ellenállásnak mindig megvan a maga ethosza. Abban azonban, hogy a többség rendszeresen leszavaz, nincs semmi hősies, sőt, engem is elbizonytalanít abban, hogy igazam van-e. Önvizsgálatra késztet és bűntudatot kelt, mintha valóban egy nálam tökéletesebb létezővel kerültem volna szembe:

Amerikában a többség rémisztő akadályokat emel a véleményszabadság elé. E körön belül az író szabad, de jaj neki, ha kimerészkedik onnan! Máglyától persze nem kell félnie, viszont lépten-nyomon megvetéssel illetik (...) Végül is keserves megpróbáltatásai közepette enged és megalkuszik: hallgatásba merül, mintha lelkiismerete gyötörné, amiért igazat szólott (*uo.* 367).

A mindenhatóság legnagyobb diadala persze az, ha már öncenzúrára sincs szükség, mert bizonyos gondolatokat meg sem lehet gondolni: az inkvizícióhoz képest a többség uralma azért „ügyesebb", mert „még a gondolatát is lehetetlenné teszi" bizonyos nézetek nyilvános hirdetésének (*uo.* 368). Az isteni többség már ezen a földön a „szüntelen önimádás állapotában él", és a magyar szöveg itt sem teszi nyilvánvalóvá az eredeti szöveg teológiai utalását: az *„adoration perpetuelle"* ugyanis a folyamatos szentségimádást („örökimádást"), az oltáriszentség tiszteletét jelenti. Az oltáriszentségben pedig maga az Isten van jelen, aki nemcsak a mindenhatóság és a mindentudás attribútumával rendelkezik, hanem minden tökéletességgel egyszerre. Amerikában már nem is vitatkoznak azon, „melyik erénye érdemli a legnagyobb csodálatot, mivel meggyőződéssel vallják, hogy valamennyivel rendelkezik, mondhatni, akaratlanul, anélkül, hogy megszerezte volna őket" (*uo.* 371–372). Ebben természetesen semmi meglepő nincsen, hiszen egy Isten semmilyen szerzett tulajdonsággal nem rendelkezik, hanem azonos önnön lényegével, örökkévaló és változatlan.

A tömegteológia borús és részletes tárgyalásához képest mellékes, de azért jellemző, hogy Tocqueville milyen gyakran használ önkéntelenül is olyan kifejezéseket, mint „a demokrácia apostola" vagy a népi kormányzat „eredendő bűnei" (*uo.* 374 és 384). Fontosabb azonban, hogy a demokrácia isteni többsége vagy tömege az egyénnel szemben formálódik ki, és ellenállhatatlan ereje végső soron nem az individuumok egyenlőségéhez, hanem egyformaságához és eltűnéséhez vezet: „azt mondhatná az ember, hogy Amerikában az emberek szellemét mind egy mintára formálták, olyannyira egyazon úton járnak" (*uo.* 371). Az egyformaság természetesen nem egyforma nagyságot, hanem egyforma kisszerűséget jelent, és magánleveleiben Tocqueville még pesszimistábban fogalmaz: „Ami leginkább megdöbbent napjainkban, az nem az, hogy az emberek kicsiny dolgokat tesznek, hanem az, hogy a nagy dolgok *elméletét* sem értik." Vagy máshol: „Ha a ragyogó [17. századi] szónokok és írók életre kelnének, nem hiszem, hogy a gáz, a gőz, a kloroform vagy az elektromos távíró jobban meglepné őket, mint az, hogy a modern társadalom mennyire unalmas" (Boesche 1995, 211).

A mai ember – épp azért, mert a demokrácia lényege nem a népi kormányzás, hanem, mint már többször elhangzott, „a rendek egyenlősége",

„a létfeltételek egyenlősége" (Tocqueville 1993, 627) – egyre nehezebben tud elfogadni bármilyen hierarchiát. Az egység megszállottja lesz, akinek már 1 teremtő + 1 teremtés is túl soknak tűnik:

Istent és a világegyetemet könnyedén belefoglalja az egy mindenségbe. Amikor olyan filozófiai rendszerrel találkozom, amely szerint a világot alkotó anyagi és anyagtalan, látható és láthatatlan dolgok nem mások, mint különféle részei egy hatalmas lénynek, amely egyedül állandó önnön alkotóelemeinek szüntelen módosulása, örök változása közepette, kézenfekvő számomra a következtetés, hogy egy ilyen rendszer, bár elpusztítja az ember egyéniségét, azaz inkább éppen mert elpusztítja, titkon megbűvöli majd a demokráciában élőket; minden szellemi beidegződésük arra készíti fel őket, hogy befogadják és magukévá tegyék. Természettől vonzza és megbabonázza képzeletüket; táplálja szellemük gőgjét és hízeleg restségének (*uo.* 627-628).

A teológiai és a politikai gondolkodás szerkezete, illetve a társadalmi struktúra közötti összefüggés, mint láttuk, nemcsak Carl Schmittet ihlette meg, hanem C. S. Lewist is, amikor azt írta, hogy „a naturalizmus demokratikus, a szupranaturalizmus pedig monarchikus képet alkot a valóságról. (...) Ahogy a demokráciában minden polgár egyenlő, úgy a naturalista számára minden létező egyenrangú" (Lewis 1994, 11). A demokráciával tehát nemcsak az a baj, hogy a népet, illetve egységes nép hiányában a többséget teszi meg szuverén istenséggé (ne feledjük, hogy a *superanus* ugyanúgy isteni attribútum, ahogyan a mindenhatóság vagy a tévedhetetlenség), hanem az is, hogy az egyenlőség mindent átható tapasztalata egyfajta pszichológiai automatizmussal vezet a természetfölötti *Úr*isten fogalmával szembeni – még csak azt se mondanám, hogy ellenségességhez, inkább: – értetlenséghez. Ahogyan Tocqueville ennek az igen rövid, hivatkozásokat sem tartalmazó és a könyv gondolatmenetéből is némileg kilógó enigmatikus fejezetnek a végén összefoglalja:

A különféle szisztémák közül, melyekkel a filozófia a világegyetemet magyarázni törekszik, szerintem a panteizmus fogja a legvalószínűbben megejteni az emberi szellemet a demokrácia századaiban; ellene kell szövetkezniük, küzdeniük azoknak, akiknek szíve változatlanul az ember valódi nagyságáért dobog (Tocqueville 1993, 628).

Aki szerint Tocqueville itt ellentmondásba keveredik korábbi nézeteivel, az valószínűleg nem téved. Hiszen ha a demokrácia – minden hibájával együtt

is – az isteni akarat, sőt a hagyományos, keresztény értelemben vett Isten akaratának megnyilvánulása, akkor már az is különösen hat, hogy ennek az akaratnak egyik következménye az Őbelé vetett hit gyengülése; küzdeni ez ellen pedig gyanúsan emlékeztet arra, amit korábban az Isten akaratával való reménytelen szembeszegülésnek neveztünk. A kétféle megfogalmazás között persze eltelt öt év (*Az amerikai demokrácia* első része a bevezetéssel 1835-ben, a második a fenti fejezettel 1840-ben látott napvilágot), vagyis talán feltételezhetjük, hogy Tocqueville véleménye némileg kétkedőbb lett a demokrácia isteni eredetével kapcsolatban, de ez csak spekuláció. Nem minden ellentmondást lehet feloldani, és nem is biztos, hogy mindegyiket fel kell.

De ha visszatérünk mindezek után még egyszer a mindenhatóságra, amelylyel a többség zsarnokságáról szóló elmélkedések kezdődtek, elmondhatjuk, hogy Tocqueville véleménye ez esetben mentes a kétértelműségtől, és világosan elmagyarázza, miért marad mindig is problematikus a szuverenitás politikai teológiája:

> Csupán Isten lehet veszély nélkül mindenható, mivel bölcsessége és igazságossága mindig felér a hatalmával. A földön tehát nincs hatalom, mely önmagában véve oly tiszteletre méltó lenne és oly szent jogokkal rendelkezne, hogy hagynám cselekedni ellenőrzés nélkül, és uralkodni korlátozás nélkül. Amikor azt látom, hogy megadják a korlátlan cselekvés jogát és lehetőségét valamely hatalomnak, hívhatják népnek vagy királynak, demokráciának vagy arisztokráciának, s gyakorolhatják monarchiában vagy köztársaságban, így szólok: itt a zsarnokság csírája, s elindulok, hogy más törvények alatt éljek (*uo.* 362).

Tocqueville szerencséjére még nem globalizált világban élt, és mi is csak reménykedni tudunk abban, hogy egy darabig még lesznek más törvények, mint amilyeneket egy akármilyen jóindulatú, nemzeti vagy nemzetek fölötti hatalom előír nekünk. Már csak ezért is sajnálatos, hogy a többség mindenhatóságával való viaskodása közben maga Tocqueville csempészi vissza elméletébe a szuverenitás gondolatát, és ami még rosszabb, a népszuverenitásnál is magasabb szinten:

> Utálatosnak és istentelennek tartom azt a tételt, mely szerint kormányzás dolgában egy nép többsége mindent megtehet; ugyanakkor minden hatalmat a többség akaratából eredeztetek. Vajon ellentmondok-e önmagamnak (*uo.* 360)?

A rövid válasz az, hogy igen, de Tocqueville folytatja:

> Van egy általános törvény, amelyet nemcsak egyik vagy másik nép többsége hozott vagy legalábbis elfogadott, hanem az egész emberiség többsége. Ez a törvény pedig az igazságosság. Az igazságosság szab határt minden nép jogalkotásának. A nemzet olyan, mint egy esküdtszék, melynek az a feladata, hogy képviselje az egyetemes társadalmat, és érvényt szerezzen az igazságnak, mely annak törvénye. (...) Amikor tehát nem vagyok hajlandó engedelmeskedni egy igazságtalan törvénynek, korántsem vitatom el a többségtől a parancsolás jogát; mindössze a népfelség elvétől az egész emberiség felségéhez fellebbezek (*uo.* 360).

Ez alighanem Tocqueville legrosszabb passzusa: az igazságosságról valójában semmi kézzelfoghatót nem mond; az emberiség többségét és egészét ugyanolyan veszedelmes módon keveri össze, mint az egyes társadalmak a társadalom többségét annak egészével (avagy ki fogja megvédeni az emberiség kisebbségét, ha arra lesz szükség?); és egyáltalán, magát a felség (szuverenitás) fogalmát is zavarosan használja, hiszen az emberiségnek ez az absztrakt „szuverenitása" semmiben sem hasonlít az egyes nemzetek által konkrétan gyakorolt társadalmi és politikai hatalomra. Ennek a veszélyesen zavaros gondolatnak az utóéletével még fogunk találkozni a 20. és 21. században, de most vessünk néhány pillantást a demokrácia politikai teológiájának Tocqueville-t követő kritikusaira.

John Stuart Mill, aki magát a többség zsarnoksága fogalmát is Tocqueville-től kölcsönözte, kevésbé volt teológiai beállítottságú, mint barátja, de azért az egyenlőségelvű demokrácia esetében ő is hajlamos volt hitekről és hitvallásokról beszélni. Ahogyan *A képviseleti kormányzatról* fogalmaz 1861-ben:

> Az amerikai intézmények jól bevésték az amerikaiak elméjébe, hogy bármely ember (már ha fehér bőrű) ugyanannyit ér, mint bármely másik; és érezhető, hogy ez a hamis krédó szorosan összefügg az amerikai jellem számos kellemetlen vonásaival. Nagy baj, ha egy ország alkotmánya ilyen krédót ír elő; mert az ebben való hit, akár kifejezett, akár hallgatólagos, csaknem annyit árt az erkölcsi és értelmi kiválóságnak, mint bármi más, amire csak egy kormányzat képes lehet (Mill 1977, 478).

Nem egészen húsz évvel később Nietzsche, aki közismerten olyan ateista volt, aki szerette magát biblikus nyelven kifejezni, a demokrácia kapcsán az *Emberi, túlságosan is emberi II* jegyzeteiben szintén a nép „mindenhatóságáról" írt:

Manapság minden politikai hatalom igyekszik saját ereje megszilárdítása érdekében a lehető legjobban kiaknázni a szocializmustól való félelmet. Hosszabb távon azonban ez csak a demokrácia javát szolgálja: mert ma minden párt kénytelen hízelegni a „népnek", és mindenféle kedvezményeket és szabadságot biztosítani neki, amitől végül omnipotenssé válik (Nietzsche 2012, 238).

Ha jobban megnézzük, ez pontosan az ész csele – vagy providenciális történelem –, amely még a demokrácia ellenfeleit is a demokrácia előmozdítóivá teszi:

Európa demokratizálódása feltartóztathatatlan; aki ellenszegül, épp hogy azokat az eszközöket használja, amelyeket először a demokratikus gondolat adott az emberek kezébe, és ezeket az eszközöket kezelhetőbbé és hatékonyabbá teszi: és a demokrácia elvi ellenzői (gondolok itt a felforgató szellemekre) szemlátomást csak azért vannak, hogy az általuk keltett félelemmel a különböző pártokat egyre gyorsabban hajtsák előre a demokratikus pályán (*uo.* 229).

A demokrácia által feltételezett „népről" természetesen Nietzsche sem gondolja, hogy valóságosan létezik. Az általános választójog abban a pillanatban megszűnik a „népakarat" kifejezése lenni, amint egyetlen ember is lemond ennek a jognak a gyakorlásáról: úgy is mondhatnák, hogy a nem szavazó nemmel szavaz a szavazásra, ami az egész rendszer alapjait ássa alá, hiszen azt még Rousseau is elismerte, hogy a társadalomban való részvételnek egyöntetűnek kell lennie (*uo.* 230). Aki a szavazásokat és a választásokat valamilyen legitimációs forrásnak tekinti, annak először is arra kellene válaszolnia, hogy mi legitimálja magukat a szavazásokat és a választásokat. Ez persze reménytelen vállalkozás, ezért mindig is a hit, sőt, Herbert Spencer 1884-es *The Man versus the State* című könyve szerint a babona kategóriájába tartozik:

A múlt nagy politikai babonája a királyok isteni joga volt. A jelen nagy politikai babonája a parlamentek isteni joga. Úgy tűnik, a felkenés olaja észrevétlenül átcsöppent egy ember fejéről a sokak fejére, szentséget kölcsönözve mind nekik, mind rendelkezéseiknek (Spencer 1960, 174).

Tegyük hozzá, hogy Spencernél sem üres szellemeskedésről van szó: a továbbiakban ugyanis pontosan azt fejti ki, hogy „érdekes, valójában milyen gyakran ragaszkodnak az emberek olyan tanokhoz, amelyeket névleg elutasítanak", és sajátos módon nem is szerkezeti analógiáról beszél, hanem belső azonosságról: amikor például Carlyle elvetette ősei kálvini hitének „héját", de megtartotta a „tartalmát". A babona szót egyébként rendszeresen használja, hol az adótörvények kapcsán ír arról a „nyomorúságos babonáról, hogy a nagyobb számú polgár által választott testületnek joga van elvenni bármennyi pénzt bármilyen célra" (*uo.* 93); hol arról, hogy „a babonák nehezen halnak ki, és félő, hogy a kormányzat mindenhatóságába vetett hit sem kivétel" (*uo.* 173). Egyébként, mint Spencer megjegyzi, a régi babona a maga módján még koherensebb is volt, hiszen ha a király valóban istenség, mint a legrégibb időkben, vagy istenek leszármazottja, de legalábbis Isten személyes választottja, akkor jó okunk van engedelmeskedni neki. A modern parlamentek azonban (nyíltan legalábbis) nem hivatkoznak sem természetfölötti felhatalmazásra, sem arra, hogy a természettudomány igazolhatná igényeiket (*uo.* 174). Ezért célszerűbb nem is hitről, hanem teljesen megalapozatlan babonáról beszélni.

Hasonló gondolatokat fejt ki, sőt idézi is Spencert Gaetano Mosca 1896-os *Elementi di scienza politica* című könyve. A szerző már a bevezetésben felveti, hogy az „úgynevezett politikatudomány" régen legtöbbször csak a politikai hatalom isteni eredetének igazolása volt, ma pedig gyakran pusztán annak igazolása, hogy a hatalom „a nép akaratának vagy a társadalmat alkotó egyének többségi akaratának szabad és spontán kifejeződése" (Mosca 1939, 46). Spencerre is annak kapcsán utal, hogy a hatalom igazolása sohasem lehet tudományos:

A figyelmes szemlélőnek be kell vallania: ahogy soha senki sem látta a hiteles dokumentumot, amelyben az Úr egyes kiváltságos személyeket és családokat arra hatalmazott fel, hogy az Ő nevében uralkodjanak a népén, úgy az sem bizonyítható, hogy egy népi választás, bármilyen szabad is legyen a választójog, törvényszerűen a nép akaratának vagy akár csak a nép többségi akaratának megnyilvánulása (*uo.* 71).

Nemcsak a demokrácia alaptételét hasonlítja isteni kinyilatkoztatáshoz Mosca, hanem a mű egy másik részében a politikai pártokat is az egyházakkal közös fejezetben tárgyalja, ahol ki is mondja, hogy a politikai-társadalmi irányzatok és az úgynevezett vallások között semmilyen különbséget nem lát (*uo.* 166). A nagy „vallásalapítók" sorában Mohamed, Luther és Kálvin mellett szerepel Rousseau: egyszer mint a marxizmus alapítója, amelyet tévesen neveztek el egyik követőjéről és nem róla (*uo.* 170); egy későbbi helyen azonban már mint a liberalizmussal szembeállított demokratikus ideológia megteremtője szerepel (*uo.* 254).

Mosca álláspontja azonban sokkal árnyaltabb, mint ahogy a hasonló felületes összevetésekből gondolhatnánk: már Spencerrel szemben is megjegyzi, hogy attól, hogy egy legitimációs elv „babonának" bizonyul, még nem biztos, hogy felesleges. A politikai hatalom igenis rászorul az ilyen politikán, sőt racionalitáson túli megalapozásra. Ha azt mondjuk, hogy a hagyományos „vallások" gyengülésével kapnak erőre a szocialista vagy demokratikus eszmék, akkor ebből a legkevésbé sem következik, hogy ezek észszerűbbek a korábbiaknál. Maga az a puszta tény, hogy az ilyen eszmék a nép széles rétegeit, például az iskolázatlan munkásosztályt hódítják meg elsősorban, és kevésbé az elitet, mindennél jobban mutatja, hogy nem racionális vagy tudományos voltuknak köszönhetik népszerűségüket (*uo.* 247). Ezzel azonban nem „lelepleztük" őket, csupán megállapítottuk, hogy az ideológiák szükségszerű velejárói a politikai életnek, és sohasem helyettesíthetők tudományos érveléssel.

A „vallások", vagyis valójában a keresztény egyház helyét átvevő politikai kultuszok témája gyakran felbukkan Vilfredo Pareto 1916-os *Trattato di sociologia generale* című munkájában is.[10] „A modern, civilizált népek körében a kereszténység rítusai iránt csökkent a lelkesedés; de ezek helyét részben átvette a szocialista és humanitárius szentek kultusza, és különösen az isteni állam és az isteni nép kultusza" (Pareto 1935, III, 1156). Ami az isteni népben való hitet illeti, ennek a hitnek ma már egyetlen hitetlenje sem maradt: minden párt abban versenyez, melyik tud jobban hízelegni a népnek. „Nincs olyan reakciós, legyen mégoly szélsőséges, aki rosszat merne mondani az isteni népről. Csak egy olyan különc, mint Nietzsche, merészelt ilyet tenni, de ő inkább a kivétel, aki erősíti a szabályt" (*uo.* 1157). Mindezek alapján Pareto szerint joggal beszélhetünk egy új korszak kezdetéről:

> Aminek tanúi vagyunk, az a demokratikus vallás felemelkedésének és uralmának kora, ahogyan időszámításunk első évszázadainak emberei tanúi voltak a keresztény vallás felemelkedésének és uralma kezdetének. A két jelenség igen jelentős analógiát mutat (*uo.* 1294).

A „vallás" szó használata, mint látható, többször megfogalmazott gyanúnknak megfelelően ismét a kereszténységre korlátozódik, de érdekesebb ennél, hogy Pareto – Moscához hasonlóan, bár tőle függetlenül – fontosnak tartja kiemelni, hogy a demokrácia elvének semmi köze sincs semmilyen tudományos világnézethez. A Demokrácia – olyan fogalmak társaságában, mint a

10| Ezúton is köszönöm Csernus Évának, hogy felhívta a figyelmemet Pareto ilyen jellegű szövegeire!

Szolidaritás, a Haladás vagy az Emberiség – nem olyan tiszta absztrakció, mint a mértanban a felület, a kémiában az affinitás vagy a fizikában az éter. Egy „magasztosabb birodalom" lakója, amolyan olümposzi istenség, amely a politeista panteon többi tagjával együtt „csodákra képes az emberiség javáért" (*uo.* 964). Ebben a mitikus politeizmusban hinni természetesen nem az ész, hanem az érzelmek dolga, még akkor is, ha paradox módon az „Ész" vagy a „Tudomány" is szerepelnek az istenségek között:

> Ez a deriváció jelenik meg minden olyan érvelésben, amely az „Észre", a „Helyes Észre", a „Természetre", „az emberiség céljára" (vagy más hasonló célokra), a „Jólétre", a „Legfőbb Jóra", az „Igazságosságra", az „Igazságra", a „Jóságra", és különösen a mai korban a „Tudományra", a „Demokráciára", a „Szolidaritásra", az „Emberiségre" és hasonlókra hivatkozik. Ezek mind olyan nevek, amelyek bizonytalan és összefüggéstelen érzelmeken kívül semmi egyebet nem jelölnek *(uo.)*.

Attól, hogy valami érzelem, még megfogalmazható tantételként, alkalmasint épp abból a célból, hogy tudományosabbnak tűnjék. A „demokratikus dogma" legjobb – vagy inkább legszánalmasabb – példáját Pareto is Rousseau általános akaratról szóló elméletében találja meg, helyesebben annak a képviseleti rendszerre való alkalmazásában. Ha emlékszünk, már az is problematikus volt, hogy az egész társadalom „általános akaratát" miért is fejezné ki a többség akarata; az pedig, hogy a többség által választott képviselők akarata miért lenne azonos bármelyikkel is, még érthetetlenebb. Valójában egy olyan szellemi játszadozás folyik, amely a tudományos gondolkodással ellentétben állandóan módosítja a tételeiben szereplő x-ek és y-ok jelentését:

> Ez a játék nagyon is kedvére való Rousseau csodálóinak, akik játsszák is rendületlenül. Az x-et ismét módosítják, és az, ami korábban a választók többségének (?) akarata volt, innentől kezdve a megválasztottak többségének véleményévé alakul át. Íme, a demokratikus vallás egyik legfenségesebb dogmájának evolúciója (*uo.* 1048).

Mindennek alapja természetesen az, hogy maga az a bizonyos nép sem létezik, amelyet a változékony dogma hol saját többségével, hol képviselőinek többségével azonosít. Abban az értelemben legalábbis bizonyosan nem létezik, ahogyan a demokrácia kultusza használja a fogalmat:

> Ne vezessen félre bennünket a „nép" szó, amelyről úgy tűnik, mintha egy konkrét dolgot jelölne. Egy ország lakosainak összességét természetesen

nevezhetjük „népnek”, és a „nép” ez esetben valóságos, konkrét valami. De csak a valóságtól teljesen elrugaszkodott absztrakció értelmében tekinthetünk egy ilyen aggregátumot személynek, akinek akarata van, és ereje, hogy kifejezze azt (*uo.* 972).

Attól, hogy sokan hisznek benne, semmi sem lesz valóságosabb, bár demokratikus korban élvén olykor hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy ha egy fogalom jelen van mindenki elméjében vagy az emberek többségének elméjében, akkor annak biztosan megfelel valami az objektív valóságban is (*uo.* 927). Úgy is mondhatnánk, hogy a demokráciában hinni nagyon demokratikus dolog, de épp ez mutatja, hogy pusztán hitről, körben forgó önigazolásról van szó. A demokrácia szent könyvei – Pareto ugyanúgy ide sorolja Rousseau és Marx műveit, mint Mosca – semmivel sem kevésbé kinyilatkoztatásszerűek, mint a *Korán* vagy az *Íliász:*

> A muszlimok meg vannak győződve róla, hogy minden, amit az emberiség tudhat, benne foglaltatik a *Korán*ban. A régi görögök számára Homérosz volt a legfőbb [szuverén] tekintély. Egyes szocialisták számára ugyanilyen tekintély Marx, vagy az volt. A modern nemzetek Szent Haladásában és Szent Demokráciájában a boldogság végtelen érzései olvadnak össze egyetlen harmonikus egésszé (Pareto 1939, II, 589).

Marx azért lehet a demokrácia apostola, mert annak egyik alapeleme a társadalmi egyenlőség (a másik az általános választójog). Pareto az amerikaiakat is úgy jellemzi, mint „a szent egyenlőség vakbuzgó híveit” (*uo.* 734), még ha ebből hajlamosak is kifelejteni például fekete honfitársaikat vagy a nőket. Az egyenlőség eszméjéből fakad azután az általános választójog követelése is, és feltűnő, hogy Paretónak erre van a legtöbb és legszarkasztikusabb teológiai megjegyzése. Hol „a köztársaság és az általános választójog istenségeiről” beszél (*uo.* 558); hol az általános választójog „istenségének imádatáról” (*uo.* 559); hol „a szentség aureolájáról”, amely körülveszi; hol pedig „vitathatatlan dogmájáról” (*uo.* 735). Az, hogy a választójog valóban dogma, abból is látszik, hogy a demokraták az „egy ember – egy szavazat” elvének bármilyen feszegetése hallatán (pl. helyénvaló-e, ha az írástudatlannak ugyanúgy egy szavazata van, mint a tanult embernek, a becstelennek, mint a becsületesnek, vagy a csavargónak, mint a hasznos állampolgárnak) „szent rémülettel takarják el arcukat”, és az ilyesmiről manapság eszmecsere sem lehetséges. Azt persze, hogy ebből a szent választójogból hogyan lesz „absztrakciók, fikciók és levezetések bonyolult sorozatának” eredményeként képviseleti demokrácia, senki sem tudja pontosan; de ha közelebbről megnézzük, ugyanígy nem értjük magát a modern államot sem, hiszen az állam fogalma sem több, mint ugyanilyen megfoghatatlan absztrakció (Pareto 1935, III, 973–974).

A demokratikus hit emlegetése egyébként jóval gyakoribb volt a 20. században, mint általában gondolják. 1940-ben Ralph Henry Gabriel fogalmazta meg az amerikai demokratikus gondolkodás történetéről szóló könyvében, hogy „A demokratikus hit fennmaradása a tudomány korszakában figyelemreméltó jelenség. Nincs ugyanis egyetlen tana sem, amely tudományos értelemben bizonyítható lenne” (Gabriel 1940, 382). 1943-ban Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihn *The Menace of the Herd*je fogalmazott nagyon hasonlóan: „Nem szabad elfelejtenünk, hogy a politikai ochlokráciának semmilyen tudományos alapja nincs, és védelmezői az elmúlt száz évben sokkal több szentimentális indokkal álltak elő, mint a monarchia leglelkesebb hívei” (Kuehnelt-Leddihn 1943, 104).[11] Politikai ochlokrácián, tehát csőcselékuralmon Kuehnelt-Leddihn természetesen a demokráciát érti, a bizonyítás nélkül, pusztán érzelmi alapon elfogadott dogmákról pedig külön listát is közöl:

1. Minden ember egyenlő.
2. Egy ember tévedhet, egy csoport többsége soha.
3. Mindenki képes megítélni minden politikai kérdést.
4. A parlamenti képviselők szükségképpen a legjobb elmék.
5. Minden intelligens és becsületes ember népszerű.
6. A tudatlan és a tanult ember funkcionális értéke azonos.
7. Mindkét nem azonos képességekkel és funkciókkal bír.
8. A tömegek ösztöne csalhatatlan.
9. A többségek veleszületett igazságérzettel rendelkeznek.
10. Egyetlen ember sem pótolhatatlan.
11. A többségek az egész jobbik részét alkotják.
12. Az igazság megáll a saját lábán. A hazugság sosem győzedelmeskedik.
13. A több haladás több boldogságot jelent.
14. Ha a többség elnyomja a kisebbséget, az kisebb rossz, mint ha a kisebbség uralja a többséget.
15. A több ochlokrácia több szabadságot jelent.
16. A tömegek minden másnál többre értékelik a szabadságot.
17. A szabadság, a haladás, a „demokrácia”, a béke és a társadalmi igazságosság szorosan összefüggenek egymással.

11| Kuehnelt-Leddihn munkásságának felfedezéséért elsősorban Pető Zoltánnak tartozom köszönettel!

A dogmatika természetesen a demokrácia szubsztanciális, a népszuverenitás elvén alapuló, többségi formájára vonatkozik. A liberális vagy minimalista demokráciaelméletek épp azért jöttek létre, hogy a fentiekhez hasonló túlzásokat kiküszöböljék, bár kérdés, hogy ezzel nem küszöbölték-e ki magát a demokráciát is, csupán a nevet tartva meg. Akárhogy is legyen, a *retorika* szintjén ma is vitathatatlan dogma az egyenlőség, a politikai részvétel jogának egyetemes volta, sőt – ahogyan ennek a könyvnek a záró fejezetében látni fogjuk –, a szabadság, a haladás, a demokrácia, a béke és az igazságosság összefüggésének dogmája éppen az akkor még nem is létező ENSZ katekizmusainak lett megkérdőjelezhetetlenül tudománytalan sarokköve. A dogmatika alapvetése valójában egyetlen centrális hittételre vezethető vissza:

> Napjaink ochlokratikus szónokainak (...) az a babonás meggyőződésük, hogy politikai kérdésekben a tömegek rendelkeznek valamilyen „belső fénynyel" vagy a Szentlélek különleges ajándékával, amely képessé teszi őket, hogy bonyolult szakmai problémákat oldjanak meg. Úgy tűnik, hogy a baljós hit ebben a „Belső Fényben" jogosítja fel korunk ochlokratáit, hogy „felvilágosult embereknek" nevezzék magukat (*uo.* 245).

Kuehnelt-Leddihn még azt is hozzáteszi, hogy „az utca emberének intelligenciájába vetett vakhit" nagyon is specifikus keresztény gyökerekkel rendelkezik. Luther volt az, aki a Reformáció idején feltételezte, hogy a Szentlélek a Szentírás minden olvasóját megvilágosítja, vagyis – bármilyen romlott legyen is egyébként morális szempontból az ember – arra minden suszter képes, hogy megértsen olyan nehéz bibliai passzusokat, amelyeken tanult teológusok generációi törik a fejüket évszázadok óta.

Az persze ritka eset, amikor a demokrácia ezeket a hittételeket világosan és teológiai nyelven fejti ki, de erre is van példa. Egy ma már jórészt elfeledett, de Kuehnelt-Leddihn könyvében részletesen tárgyalt példa *Az ember városa (The City of Man)* című kiáltvány, amelyet olyan személyiségek írtak alá, mint Jászi Oszkár, Thomas Mann vagy Reinhold Niebuhr. Az aláírók intenciója elég világos: egy olyan „erős" demokrácia hitvallását állítani szembe a fasizmussal és a nácizmussal, amely túllép a liberális demokrácia individualizmusán és kompromisszumain:

> A demokráciát ezért újra kell definiálni: többé nem ellenőrizetlen egyéni impulzusok ellentmondó összessége, hanem egy tervnek alárendelt harmónia; többé nem szétszórt atomizmus, hanem céltudatos organizmus. Nem szólamok sorozata, a szabadság és az igazságosság üres jelszavainak farizeus ismételgetése, hanem teljes szívvel való szolgálata a legmagasabb rendű vallásnak, amely magába fogadja minden magasabb rendű vallás lényegét. A demokrácia semmi több és semmi kevesebb, mint humanizmus a teokráciában és racionális teokrácia az egyetemes humanizmusban (Agar et al. 1941, 33).

Ha nem akadunk fenn a megfogalmazás botladozó primitívségén és megpróbálunk a lényegre figyelni, elég jól kivehető, miről van szó. A „humanizmus a teokráciában" és a „teokrácia a humanizmusban" egyszerűen annyit jelent, hogy a szerzők az embert tekintik istenségnek, éspedig nem is az egyes embert, hanem a társadalmat, amelynek alá kell vetnie magát. A vallásoknak pedig természetesen ugyanígy alá kell vetniük magukat a demokrácia vallásának, hiszen az magasabb rendű náluk, és ami „lényeges" bennük, azt úgyis tartalmazza. Tulajdonképpen nem is világos, szükség van-e még rájuk ezek után, de valószínűleg nincs. Már csak azért sem, mert ahogyan a következő oldalon egy jelmondat megfogalmazza: „mindent az emberiségen belül, semmit az emberiség ellen, semmit az emberiségen kívül" (*uo.* 34). Az irónia az, hogy a jelmondat bevallottan a fasizmus „mindent az államon belül, semmit az állam ellen, semmit az államon kívül" elvét parafrazálja, észre sem véve, hogy az állam diktatúrája helyett „az emberiség diktatúrájáról" beszélni semmivel sem kevésbé veszedelmes ostobaság. Vagyis ez az a pont, ahol a demokráciáról – amelynek a marxizmussal való összefüggését Mosca és Pareto is világosan látta – kiderül, hogy belsőleg rokona a fasizmusnak és a nácizmusnak is. Ezt nemcsak Kuehnelt-Leddihn vette észre, hanem például Walter Farrell is, aki nemes egyszerűséggel úgy fogalmazott a *Thomist* folyóiratban, hogy ez a fasizmus- és nácizmusellenes kiáltvány valójában „az egyik legelső és legkonkrétabb térhódítása a hitlerizmusnak Amerikában" (Kuehnelt-Leddihn 1943, 376).

Kuehnelt-Leddihn későbbi műveiben is vissza-visszatért a totális demokráciák és a totalitárius diktatúrák párhuzamaira, amelyek mind a társadalom mindenhatóságának tézisébőI indulnak ki, függetlenül attól, hogy „a társadalom" mindig valamilyen teológiai absztrakció marad. Ahogyan az 1952-es *Liberty or Equality* fogalmaz:

> Azt látjuk tehát, hogy a kommunizmus a demokratikus világban nem messianisztikus ateista proletarizmusként hirdeti magát, hanem „áramvonalasított demokráciaként" vagy „Huszadik Századi Amerikanizmusként", és Huey Long nagyon találóan mondta, hogy amikor a fasizmus az Egyesült Államokba érkezik, demokráciának fogja hívni önmagát (Kuehnelt-Leddihn 1952, 123).

Mivel a társadalom mindig absztrakció marad, a mindenhatóságot természetesen az állam gyakorolja, és ahogyan az 1974-es *Leftism* utal rá, a mindenható állam eszméje Európában a Reformáció idején jelent meg:

> Fontos megjegyezni, hogy a Reformáció, ellentétben azzal az elavult fogalommal, amely ma is él az angol nyelvű országokban, és megjelenik a tankönyvekben és a filmekben is, semmiképp sem volt „a liberalizmus kezdete". (...) Luther távolról sem hirdetett semmit, ami a klasszikus liberalizmushoz hasonló, hanem az állam mindenhatóságát tanította (Kuehnelt-Leddihn 1974, 55).

Ezen a ponton vonja meg a szöveg legvilágosabban a párhuzamot a demokratikus (vagy ami ugyanaz, diktatórikus) politikai teológiák és a keresztény teológia között:

> Erejük nagy részét, ahogy később is látni fogjuk, néhány keresztény téma világivá formálásából merítik. Tehát mind *Religionsersatz*ok (valláspótlékok), az őket képviselő pártok pedig világi „egyházak" a maguk hierarchiáival, valódi liturgiával felérő szertartásaival, a szentségek világi megfelelőivel, „rendekkel", (általános) gyónásokkal, propagandaminisztériumokkal stb.[12] Amikor a Kremlt a Vatikánhoz hasonlítják, ezt többnyire rosszindulatból teszik, pedig van ebben valami, ha észben tartjuk, hogy a különféle izmusok mint alapvető eretnekségek igenis a keresztény tanítás, a keresztény intézmények töredékeinek gonosz karikatúrái. Izmusaink eleve nem nőhettek volna ki nem keresztény talajból, még ha át is lehet plántálni őket olyan területekre, ahol a kereszténység nem őshonos (*uo.* 54).

A könyvnek már az alcíme is jelzi, hogy a „baloldaliság" kategóriájába Sade márkitól és Marxtól kezdve Hitlerig és Marcuséig mindenki beletartozik, aki valamilyen módon a társadalom mindenhatóságának tételét hirdeti, vagyis a „baloldali" tulajdonképpen a „demokrata" szinonimája lesz. A fenti idézet, mint látható, minderre még a szekularizált vallás, valláspótlék és hasonló kifejezéseket használja, de a későbbiekben Kuehnelt-Leddihn egyre inkább hajlik arra, hogy valódi vallásokról, sőt – ismét felemlegetve *Az ember városá*nak veszélyes bárgyúságait –, a demokrácia „szupervallásáról" beszéljen (*uo.* 217). Ezzel kapcsolatban idézi Gabriel korábbi megállapítását

12| Mint Kuehnelt-Leddihn is megjegyzi, a „propaganda" szó maga is egyházi eredetű, a katolikus egyház Hitterjesztési Kongregációjának nevéből *(Sacra Congregatio de Propaganda Fide)* származik.

is a demokrácia tudománytalanságáról, hozzátéve Crane Brinton 1950-es megfogalmazását az *Ideas and Men* című kötetből:

> Röviden, a demokrácia állításainak rendszere ellentmondásban áll azzal, amit a tudósok igaznak tartanak. Ez az ellentmondás nem támasztana nehézséget – vagy legalábbis kevesebb nehézséget támasztana, mint ma –, ha a demokrata azt mondhatná, hogy az ő országa nem ebből a világból való, azt mondhatná, hogy az ő igazsága másféle, mint amilyet a tudós vizsgál, ahogyan az oltáriszentségről szóló katolikus tanítás igazságát sem lehet a kenyér és a bor kémiai elemzésével tesztelni. Lehet, hogy egy ilyen megoldás a demokrata intellektuális dilemmájára nem lenne szerencsés, de nem is elképzelhetetlen. A demokrácia akkor valóban transzcendentális hitté válna, amelyben a meggyőződés erejét nem gyengítené az általa tett kijelentések és a világ tényei közötti összhang hiánya. (...) Röviden, a demokrácia kivihetné ígért mennyországát ebből a világból, és áthelyezhetné a bemutatott szertartás, a transzcendentális hit, az emberi szükségletek pótlólagos kielégítésének világába, megtartva azt olyan ideálnak, amelyet nem szennyez be túlságosan a tisztátalan valósággal való ütközés (Brinton 1950, 549).

Amire Brinton mint tudománytalanra utal, az a demokrácia nélkülözhetetlen antropológiai alapja, az emberek alapvető jóságának és észszerűségének feltételezése (*uo.* 548). Ez az, amit sem a természettudományok, sem a történettudomány nem igazolnak, és emiatt lesz a demokrácia ideológiája oly mértékben irracionális, hogy szükségképpen hitté – és persze a hitet formába öntő dogmává (Kuehnelt-Leddihn 1974, 212) – kell válnia.

A demokratikus hit kritikájának napjainkban is megvannak a képviselői, még ha a demokratikus retorika mindent betöltő harsogása közepette kevésbé mernek is radikálisan fogalmazni, mint Mosca, Pareto vagy Kuehnelt-Leddihn. Az amerikai Patrick Deneen, a *Democratic Faith* című könyv szerzője a demokrácia „baráti kritikusai" közé sorolja magát, bár némi gyanúra ad okot, hogy ide sorolja a demokrácia olyan ősellenségeit is, mint például Platón.

A legfontosabb fejlemény a korábbiakhoz képest, hogy a 20. század végére a demokratikus hit valóban globálissá vált. Ennek tragikomikus példájaként említi Deneen a Demokrácia Istennőjének a pekingi Tienanmen téren 1989-ben felállított szobrát és a hozzá intézett szónoklatokat:

> Mily régen nem láttunk, demokrácia! Te vagy a kínai népnek a megváltás reménye! Itt állsz, a Nép Terén, Istennő, és hirdeted az egész világnak, hogy a demokrácia tudata végre felébredt a kínai népben! Új korszak kezdődött!

> Az ősi földből kihajt a demokrácia és a szabadság fája, hogy szépséges virágokat és számos gyümölcsöt teremjen! A Demokrácia Istennőjének szobra gipszből készült, és nem állhat itt örökké. De a nép szívének jelképeként isteni és érintetlen (Deneen 2005, xv).

A lelkesedés talán érthető, akár rokonszenves is lehet, de ettől még nem lesz kevésbé ostoba. Hiszen ami ebben a szövegben is megjelenik, az egy olyan ideálja a demokráciának, amelyhez a létező demokratikus rendszerek sohasem nőnek fel. Elég, ha csak a „fejlett" demokráciákban eluralkodó politikai apátiát, a korrupciót vagy a tényleges hatalmat gyakorló gazdasági és politikai lobbik befolyását említjük. A demokratikus hit mintha valóban nem erről a valóságos demokráciáról szólna, hanem egy olyan, egyenlő és szabad világról, amely még mindig – és talán örökké – a jövő ígérete marad.

A hit ugyanakkor olyan erős, hogy ma már – legalábbis a nyugati országokban – nem is szokás a fentihez hasonló nyilvános hitvallásokat tenni, hiszen nincs mivel szemben. A demokráciát a politikatudomány ma már nem úgy elemzi, mint egy lehetséges kormányzati formát a sok közül, hanem úgy, mint az egyetlen elfogadhatót, amelyet csak igazolni és esetleg fejleszteni lehet, de vele szemben alternatívát felvázolni képtelenség. Ez persze nem tudományos tétel, hanem morális tiltás, és Amerikában már az 1840-es években megfogalmazta George Sidney Camp, hogy a korábbi politikai írók, például Montesquieu vagy Burke eljárása, akik úgy vizsgálták az egyes politikai rendszereket (a monarchiát, az arisztokráciát és a demokráciát), mintha erkölcsileg egyenrangúak volnának, elfogadhatatlan (*uo.* 37). Ez bizony dogma a javából, csupán azért nem tűnik fel néha, hogy erről van szó, mert a demokrácia bajnokai mindig erősen elhatárolják magukat a „tradicionális hitektől", s ezért úgy tűnik, mintha maguk hitetlenek volnának. A valóságban azonban a demokratikus ideológia egy „magasabb rendű hitet" képvisel, és a 19. században ezt még ki is mondták: talán a költő Walt Whitman volt az első, aki 1846-ban a *Brooklyn Eagle*-be írt cikkében magát a „demokratikus hit" kifejezést is használta, de később, 1871-ben a *Democratic Vistas*ban a „vallásos demokrácia" kifejezés is felbukkan (*uo.* 37–38). Ez az a hit tehát, amellyel szemben – és ennyiben igaza van Deneennek – nem csupán az antidemokrata fogalmazhat meg ellenérzéseket, hanem a „demokratikus realista" is, aki nem a demokráciát utasítja el általában, csupán a demokráciának ezt az esztelen istenítését. Annál is inkább, mivel a túlzott hit a társadalom tökéletesíthetőségében – ha szembesül a demokratikus társadalom már említett hiányosságaival – könnyen átadhatja a helyét a cinizmusnak, amikor ráébred a tiszta eszménykép megvalósíthatatlanságára (*uo.* 8).

Ha közelebbről szemügyre vesszük, a demokratikus hitnek is két formája van. A deliberatív iskola háttérdogmája az „észszerűség ígérete", vagyis az, hogy a folyamatos társadalmi párbeszéd előbb-utóbb kineveli a racionálisan és demokratikusan gondolkodó polgárokat, akik képesek egymással konszenzusra jutni. Mivel azonban a valóságban ennek sokszor az ellenkezőjét látjuk, legalábbis akkor, ha az embereket „magukra hagyjuk", ezért a deliberatív demokrata nem tud ellenállni a csábításnak, hogy a népet oktassa és nevelje. Ez persze törvényszerűen a felvilágosult elitek uralmához vezet, amelyek képesek eldönteni, hogy a nép melyik döntése valóban „demokratikus" (vagyis felvilágosult és észszerű) és melyik nem. A „demokratikus akarat" tehát nagyon hasonlóvá válik Rousseau általános akaratához, amelyet aztán – a francia forradalom során – ugyanúgy egy elit értelmezett, akár a nép nagy részével szemben is, ahogyan az a nyugati demokráciákban is megtörténik (*uo.* 27).[13] Ezért nincs semmi meglepő az olyan elszólásokban, amikor a deliberatív demokrácia és a *public reason* melletti érvelés végül – hogy, hogy nem – „a liberalizmus harcos hitének" hirdetésébe torkollik, mint Stephen Macedónál (Macedo 2000, 279).

A demokratikus hit másik formája az agonisztikus demokráciába vetett hit. Ez csupán azért tűnik első látásra kevésbé dogmatikusnak, hiszen már nevében is jelzi, hogy a versengés, sőt konfliktus szabadjára engedésében látja a demokrácia lényegét, ahol nem adható kritérium arra nézve, hogy melyik nézet „helyesebb" vagy „észszerűbb" a másiknál. Közelebbről megnézve azonban rögtön feltűnik, hogy ennek is megvan a maga háttérdogmája, és ez nem más, mint magának a demokratikus versenynek az elfogadása: aki *eleve* nem fogadja el, azt természetesen ugyanúgy ki lehet zárni a demokrácia gyakorlásából, ahogyan a liberálisok teszik a nem kellően felvilágosultakkal (*uo.* 30).

Annyi azonban közös mindkét felfogásban, hogy egyrészt követelményeket támasztanak a demokrácia szentélyébe való belépéshez (az észszerű, illetve demokratikus gondolkodást), másrészt úgy vélik, hogy a demokratikus vita, illetve verseny fogja kialakítani ezeket a tulajdonságokat a résztvevőkben. Ugyanazzal a tyúk–tojás problémával szembesülnek tehát, mint Rousseau, aki a társadalom megalapításához már társadalmi lényeket igényelt volna, ám ezeket csak egy már létező társadalom hozhatta volna létre. Rousseau Törvényhozója – mint a második fejezetben láttuk – egyrészt teológiai eszme, másrészt nem old meg semmit, és ezért nincs semmi csodálatos abban, ha a demokrácia ideális formájának hívei végül cinikussá válnak. Jellemző példa

13| Rousseau-t általában demokratának tartják, ezért különösen megvilágító erejű szembesülni néhány olyan szövegével, amelyek fényt vetnek jól titkolt elitizmusára (*uo.* 145).

Sheldon Wolin *Fugitive Democracy* című tanulmánya, amely arról ír, hogy „a demokrácia sorsa az, hogy inkább pillanat legyen, mint forma"; más szóval, hogy a népi kormányzat csak rövid időszakokra bukkan fel a történelemben, de sohasem tartós állapot, már persze abban az értelemben, ahogyan azt az ideális elmélet elképzeli (Wolin 1996). Ugyanez a kettősség figyelhető meg Wolin későbbi munkáiban is – amelyek már Deneen könyve után születtek –, például a *Democracy Incorporated*ben, amely hasonlóképpen nem tudja eldönteni, hogy a gazdasági-politikai elitek uralmával szemben egyáltalán demokráciát akar-e, vagy előbb a megfelelő „ellen-eliteknek" kellene felnevelniük egy erre alkalmas népet (Wolin 2008, 291). Az már csak külön érdekesség, hogy eközben Wolin rendszeresen ellenfeleit vádolja politikai teologizálással, amikor a nem kellően demokratikus rendszer legitimációs „rítusain" vagy alkotmányos „evangéliumán" gúnyolódik (*uo.* 173 és 279).

Abból, hogy a nép *még* éretlen az igazi demokráciára, értelemszerűen következik, hogy a demokratikus hit elválaszthatatlan a történelmi haladásba vetett hittől. Ezt már Walt Whitman említett írása, a *Democratic Vistas* is megfogalmazta, ráadásul a „három korszak" középkori eredetű nyelvét használva. Whitmannél a demokrácia első korszakát a politikai intézmények létrejötte, a másodikat az anyagi jólét, a harmadikat pedig az emberben való hit és a vallásos demokrácia kibontakozása jellemzi, de ez nagyrészt még előttünk áll (Deneen 2005, 38). Herbert Croly 1909-ben a *Progressive Democracy* című munkájában egyértelműen bibliai nyelvezetet használt a demokratikus fejlődéshit leírására: „A nem látható és nem ismerhető dolgok bizonyossága ugyanolyan nélkülözhetetlen a progresszív demokrácia, mint az egyéni kereszténység számára" *(uo.).* Az utalás a Zsidókhoz írt levél 11. fejezetének 1. versére vonatkozik: „A hit pedig a remélt dolgokban való bizalom, és a nem látható dolgok létéről való meggyőződés." A szerző tehát maga is elismeri, hogy az igazi demokráciát még nem látta senki, és csak hinni lehet benne, illetve remélni eljövetelét.

Ez a hit csak egy rövid időre ingott meg a 20. század első évtizedeiben, amikor a viselkedéstudományok eredményeinek hatására a politikatudományban, a szociológiában és a pszichológiában is megkérdőjeleződött a fejlődés dogmája. Az Amerikai Politikatudományi Társaság elnöke 1934-es ünnepi beszédében az egyének önkormányzásra való képességét üres „mítosznak" nevezte, hozzátéve, hogy „ma már nem hisszük, hogy a nép szava Isten szava". Paretóra emlékeztető stílusban beszélt arról, hogy a választópolgárnak „el kell veszítenie a glóriát, amely körülveszi", „az általános választójog dogmáját pedig fel kell cserélni olyan tanulmányi és egyéb tesztekkel, amelyek kizárják a tudatlan, tájékozatlan és antiszociális elemeket, akik mostanáig oly gyakran uralták a választásokat" (*uo.* 40).

Csakhogy a második világháború hatására – vagyis nem érvek és bizonyítékok, hanem egy politikai és morális krízis hatására – az effajta gondolatok szalonképtelenné váltak, és a demokratikus üdvtörténet megerősödve, sőt, immár vitathatatlan győztesként került ki a küzdelemből. A politikatudomány képviselői nyilvános bűnbánatot tartottak, s még az is megfogalmazódott, hogy innentől kezdve a politikatudomány feladata a demokrácia igazolása; ha ez netán nem sikerülne, az nem a demokrácia hibája, csupán a tudomány tökéletlenségének bizonyítéka. Immár le lehetett írni tudományos munkákban is azt a meghökkentő kijelentést, hogy a demokráciával szembeni „elitista" ellenérvekkel, még ha léteznek is ilyenek, „nem kötelességünk foglalkozni" (*uo.* 41–42).

Az ellenvélemények üldözését mellesleg már John Dewey is megengedhetőnek tartotta a demokrácia nevében (*uo.* 44), és William James is úgy vélekedett, hogy ennek semmi köze ahhoz, hogy az ellenvélemény történetesen igaz-e. A demokratikus hit nem holmi kósza tényeken alapul, hanem éppen fordítva: a hit dolga az, hogy cselekvésre indítson, vagyis létrehozza a neki megfelelő tényeket. A demokrácia „egyfajta vallás, és nem vagyunk kötelesek elismerni a kudarcát. A hitek és az utópiák az emberi ész legnemesebb gyakorlatai" – ahogyan a *The Social Value of the College-Bred* című írásában áll (*uo.* 48). Sokkal inkább a hit, mint a tudomány korában élünk tehát: sőt, hozzátehetnénk, hogy a keresztény hívők (mint Szent Ágoston, Pascal vagy Tocqueville) épp hogy szkeptikusabbak voltak a társadalmi-politikai rendszerekkel szemben, mint az úgynevezett „pragmatikus" filozófusok.

A demokrácia összekapcsolása a fejlődéssel – elsősorban a tudományos fejlődéssel – azért különösen problematikus, mert a tudomány emlegetése elfedi, hogy valójában az utóbbi esetében is hitről van szó. Az, hogy a tudomány állításai helyesen tükrözik a valóságot, tudományosan nem bizonyítható, hiszen ez körben forgás lenne. Az, hogy a tudomány folyamatosan fejlődik, nem tény, hanem számos tudományfilozófus által vitatott hittétel. Az, hogy a tudomány önmagában képes az ember legalapvetőbb – egyéni és társadalmi – problémáinak megoldására, nem tudományos állítás, hanem szcientista kinyilatkoztatás. Attól, hogy hiteket és kinyilatkoztatásokat egymással összekapcsolunk, még nem lesznek objektívebbek, inkább csak egyre zavarosabbak. Aligha szükséges elismételni, hogy hányszor beszélnek a tradicionális hitek ellenfelei is a felvilágosítóról mint „prófétáról" (lásd Dewey), a technikai fejlődésről mint egy „felsőbbrendű tudat" kialakulásáról, mint Marshall McLuhan, vagy akár a pragmatizmus hátterében álló „hitről, reményről és szeretetről", mint Richard Rorty (*uo.* 64, 82 és 186). A megváltás reménye ugyanakkor hangsúlyozottan politikai jellegű:

> A modern, írástudó, szekularizált társadalmak a kellően konkrét, optimista és hihető *politikai* forgatókönyvektől függenek, nem a síron túli megváltás forgatókönyveitől. A társadalmi remény fönntartása érdekében az ilyen társadalom tagjainak képesnek kell lenniük annak elbeszélésére, miként mehetnének a dolgok jobban, és nem szabad leküzdhetetlen akadályokat látniuk elbeszélésük valóra válásának útjában (Rorty 1994, 103).

Ez a remény, mint Deneen megjegyzi, természetesen ugyanolyan megalapozatlan, mint a Rorty és mások által elutasított hagyományos hiteké: nem igazabb, csupán vonzóbb narratívát kínál (Deneen 2005, 187). S habár a demokratikus ember állítólag már most is fejlettebb minden korábbinál, jövőbeli lehetőségeiben továbbra is hinni kell, illetve reménykedni benne. Ez már nem az érvelés birodalma: az ilyen hit „túlvisz bennünket a jelenleg használt nyelven, s így az érvelés határán" (Rorty 2007, 199).

4 | FEJEZET

A DIKTATÚRÁK EGYHÁZAI

Miközben a demokrácia teológiájáról beszélni sokak számára még ma is különösen hat, a modern diktatúrák vallásszerű vonásait talán kevesebben vitatják. Az egyik első szerző, aki határozottan leszögezte, hogy a külsődleges hasonlóságnál többről van szó, az orosz Nyikolaj Bergyajev volt. Már 1905-ben a marxizmus „katekizmusáról" írt, majd 1917-ben a bolsevizmus „vallási gyökereiről", 1922-es kényszerű emigrációja után pedig állandó témájává vált a kommunizmus „vallásának" tárgyalása. A magyar nyelven *A kommunizmus igazságai és hazugsága* címmel kiadott kötete ugyan nem jelzi a forrásokat, de láthatólag az 1931-es angol nyelvű *The Russian Revolution* két írását tartalmazza, bár fordított sorrendben: ezek egyike a *The Religion of Communism* (ennek magyar fordítása a címadó), a másik pedig a *Russian Religious Psychology and Communistic Atheism* (magyarul *Az orosz istentelenség pszichológiája*). Ezekhez csatlakozik harmadikként az oroszul 1932-ben, angolul 1933-ban megjelent *A szovjet filozófia fő vonala*. De hasonló gondolatok, olykor szó szerinti átfedések találhatók olyan művekben is, mint az angolul 1937-ben, oroszul 1955-ben, magyarul pedig 1989-ben megjelent *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*, vagy az oroszul 1946-ban, angolul 1947-ben megjelent *The Russian Idea*.

Ahogyan korábban jeleztem, a „vallás" szó használata erősen problematikus, és erre utalnak Bergyajev valláskritériumai is:

> Akárcsak egy vallás, a kommunizmus is teljes világképet hoz magával; az élet minden alapkérdésére van megoldása, és értelmet kölcsönöz az emberi létnek; meghirdeti dogmatikáját, ehhez igazodó, dogmatikus erkölcsöt tanít; megjelenteti „katekizmusait" és kultusz felépítéséhez kezd. Hatalmába keríti az egész emberi lelket, lelkesedést kelt benne, és beleoltja a készséget az önfeláldozásra. A politikai pártoktól eltérően nem ismer el semmiféle szekularizált, mindenre kiterjedő, a holisztikus világnézettől függetleníthető politikát (Bergyajev 2003, 13–14).

Sorra véve Bergyajev kritériumait: az átfogó világkép, az értelemadás, a kidolgozott elméleti és gyakorlati tanrendszer, az ezeket tartalmazó tanítás és kultusz, illetve a megkövetelt áldozat az, ami az ideológiát és annak alkalmazását vallásivá teszi. Ehhez járul az ideológiai és a politikai szféra elválasztásának tagadása, ami egyébként természetesen fakad az átfogó világkép totális („holisztikus") jellegéből. Habár joggal lehetnek kétségeink afelől, hogy a fentiek valóban definiálják-e „a vallást" általában (hiszen egyes, vallásnak nevezett világnézetekben megvannak a fenti elemek, másokban nem; miközben egyes elemek számos, állítólag nem-vallásos filozófiában is megtalálhatók), az a felvetés mindenképpen jogos, hogy az öntudatosan ateista kommunizmus egyáltalán nem választható el olyan könnyen az általa kritizált vallásoktól, mint ahogy elsőre hinnénk.

A pszichológiai hatóerő – az önfeláldozásig menő lelkesedés – szintén nem olyasmi, ami kizárólag egy vallást jellemezhetne, de kétségtelen, hogy egy filozófia állítólagos racionalizmusa (legyen az a felvilágosodásé vagy a marxizmus-leninizmusé) önmagában sohasem magyarázná a tömegekre gyakorolt hatását. A francia vagy az orosz forradalomban nem is a „vallási" elem dominanciája a leginkább szembeötlő, hanem inkább a misztikus, irracionális, mitopoetikus elemé, amelyhez a racionális igazolás csak utólag, felületesen és szervetlenül kapcsolódik (*uo.* 15–16). Ha valóban igaz volna, amit a marxizmus önmagáról állít, tehát az, hogy a szellemi szféra csupán a gazdasági alap függvénye, akkor soha semmilyen forradalomra nem kerülne sor, a „gazdasági metafizika" senkit sem lelkesítene magának az alapnak a gyökeres megváltoztatására. Az osztályharc elméletének legnagyobb ellentmondása, hogy a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába vezető átmenet valójában minőségi ugrás, amely nem írható le mechanikus és determinista módon. Épp olyan tehát, mint a kereszténységben a bűn szolgaságából a megváltás szabadságába vezető ugrás, a Gonosz felcserélése a Jóval, csak éppen a marxizmusban ehhez hiányzik az explicit Isten, aki *deus ex machina*ként szerepelhetne. A Gonoszból akkor sem lesz valószínűbben Jó, ha kölcsönveszünk egy hegeli fogalmat, és úgy teszünk, mintha egy dolognak a saját ellentétébe fordulása pusztán azáltal megmagyarázható lenne, hogy ennek a megmagyarázhatatlan folyamatnak nevet adunk, például elkereszteljük „dialektikus"-nak (*uo.* 18–20).

Az osztályharcot és a forradalmat tehát végső soron nem lehet kielégítően megmagyarázni, ezért kell hinni bennük. Egészen pontosan szólva tételek egész sorában kell hinni, és ezek – ahogy már utaltam rá – nem általában vett „vallási" tételek, hanem kifejezetten a keresztény tanítás alaptételeinek párhuzamai. Az egyenlőség paradicsomi állapotának véget vető eredendő bűn természetesen a magántulajdon és ezzel a kizsákmányolás megjelenése. Ez okozza a társadalom erkölcsi és szellemi romlását: ez rontja meg az emberiség történelmét, ez fertőz meg minden eszmerendszert, ez homályosítja el az elmét (*uo.* 23). Mintha az eredendő bűn hatásainak katolikus dogmáját hallanánk: az ember értelme elhomályosult és akarata rosszra hajló lett. A bűn állapotából ugyanakkor csak egy olyan szereplő képes megváltani az emberiséget, aki maga bűntelen, vagyis nem rendelkezik magántulajdonnal és nem kizsákmányoló, ez pedig a proletariátus, a „messiási osztály" (*uo.* 25). Helyesebben, már nem is osztály, hanem több annál, hiszen potenciálisan magában foglalja az egész emberiséget. Ez is mutatja, hogy transzcendens létezővel állunk szemben, és nem az empirikusan létező munkásosztállyal:

> Marx mindenféle jó tulajdonsággal ruházza fel a proletariátust. Világos, hogy ez a „proletariátus" nem azonos a tényleges társadalmi osztállyal, amelyet a valóságban találunk. *Eszme, mítosz,* de nem tapasztalt valóság. Eszmei szerepében és forradalmi erejében hasonlít J.-J. Rousseau demokratikus népuralom-mítoszához (*uo.* 26).

A totális demokrácia és a totális diktatúra hasonlósága, mint korábban láttuk, már Tocqueville-nek vagy Kuehnelt-Leddihnnek is feltűnt, ahogy sokaknak feltűnt az is, hogy a politikai teológiák abszolútumai, a nép vagy annak többsége pontosan olyan tapasztalatfeletti létezők, mint a keresztény istenség. Nem egészen pontos fogalmazás tehát arról beszélni, hogy a politikai teológiák egy immanens tényezőt helyettesítenek be a transzcendens helyére: hiszen amiről beszélnek, az ugyanúgy csak a hit vagy – jobb esetben – az *a priori* spekuláció révén ragadható meg. Ez a gondolat olyan fontos Bergyajev számára, hogy többször is visszatér rá: „A proletariátus nem tapasztalatbeli realitás, hanem eszme" (*uo.* 40). „Természetesen ez a proletariátus nem a megtapasztalt, valóságbeli munkásosztály, hanem eszmekép és mitikus alakzat" (*uo.* 82). Más megfogalmazások szerint nem is akármilyen eszme, hanem egy olyan, dualisztikus világkép „jó istenének" eszméje, amely a világ végén majd legyőzi a rossz princípiumát, és ezáltal megszűnik a világ megosztottsága, megszűnnek maguk a társadalmi osztályok is (*uo.* 27).

Mindez ugyanakkor nyilvánvalóan üdvtörténeti perspektívát feltételez: „Marx proletár kommunizmusa nem más, mint a régi Izrael szekularizált chiliazmusa", tehát olyan elképzelése, amely a világ utolsó korszakában bekövetkező tökéletes állapot, az isteni uralom és az „ezeréves királyság" várakozásában él (*uo.* 28). A végső dolgokról való beszéd, tehát az eszkatológia; a világ végéről szóló kinyilatkoztatás, tehát az apokalipszis; és a kiemelt

üdvtörténeti pillanat, a kairosz fogalmai ugyanúgy megtalálhatók a marxizmus történetteológiájában, mint keresztény előképében:

> A kapitalizmus összeomlásáról szóló marxista tanítás megfelel az elközelgő utolsó ítéletben való hitnek. Az idő beteljesedett, az időbeli történésbe betör az idő feletti. Az eszkatologikus (apokaliptikus) elem átjárja a kommunista világszemléletet, amely a „kairosz" fogalmában a vallásos német szocialista Tillichnél is kifejezésre jut: ez az a pillanat, amikor az örökkévalóság szétszakítja az időt. (...) Az eszkatologikus pillanatban aztán szétszakítja majd a szükségszerűség (determinizmus) láncát, a fejlődés megtörik, és bekövetkezik az ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába. Vége a történelemnek, történelem utáni korszak kezdődik (*uo.* 29).

A történelem vége, amelyet ma leginkább Francis Fukuyama könyvéből ismerünk, ő pedig Hegelig vezet vissza, valójában ősrégi teológiai eszme. A történelem három korszakra osztása és az épp előttünk álló utolsó korszak megjövendölése 1200 körül a calabriai apát, Fiorei Joachim munkásságának köszönhetően terjedt el széles körben Európában, és lett később a legkülönfélébb kommunisztikus mozgalmak hivatkozási alapja. Az érdekesség az, hogy a harmadik korszak, olykor harmadik *birodalom* mintájára az orosz ortodox egyházban is megjelent Moszkvának mint „harmadik Rómának", tehát Róma és Bizánc után a kereszténység harmadik és egyben végső székhelyének gondolata. Ez esetben konkrétan is kimutatható, hogy az orosz értelmiségiek és forradalmárok közvetlenül vették át a messianisztikus tudatnak ezt a formáját az egyházi hagyományból. Persze ugyanúgy, ahogy a cári Oroszországból sem lett harmadik Róma, a Szovjetunió sem a földi paradicsomot, csupán a harmadik szocialista internacionálét hozta el (*uo.* 29–31). A paradicsom egyébként éppúgy keretbe foglalja a kommunista üdvtörténetet, ahogy a keresztényt: az ősközösség/őskommunizmus primitív édenkertjéből jutunk el számos viszontagság után a kommunizmus magasabb rendű és immár végleges harmóniájának állapotába.

Kétségtelen, hogy a kommunizmus megőrzi a kereszténység egyes pozitív vonásait. Ezek közé tartozik univerzalizmusa, nemzetekfelettisége, az, hogy a liberalizmus formális szabadságát tényleges szabadsággá kívánja változtatni, vagy az, hogy a társadalmat a munkára kívánja építeni: „Az orosz kommunistáknak, akik Moszkva falaira *Aki nem dolgozik, ne is egyék* plakátokat ragasztottak, halvány fogalmuk sem volt arról, hogy ez az idézet Szent Pál apostol leveléből való" (*uo.* 32). A gond ott van, hogy a kommunisták az egyéni szabadság liberális elvével együtt tagadják magát az emberi személyiséget is, vagyis az egyén megsemmisül és a társadalmi

kollektíva válik mindenhatóvá. A kereszténységben – tehát továbbra sem „a vallásban", hanem speciálisan a kereszténységben – az istenember mítosza óvja meg az egyes ember méltóságát: részben az, hogy az ember eleve Isten képére és hasonlatosságára teremtetett, részben az, hogy maga az Isten is emberré vált Jézus Krisztusban. Az emberi méltóság eszméje még az Istennel szembeni ateista támadásokat is jócskán túlélte, és Marx Feuerbach-tézisei kellettek ahhoz, hogy az emberi lényegnek ez a szekularizált változata is kiküszöbölhető legyen. Később majd visszatérünk az emberi méltósággal és az emberi jogokkal kapcsolatos mai ellentmondásokra is, de érdemes már most belegondolni, hogy ezek mai megalapozatlansága, ami ugyanígy a kereszténységgel való szakítás eredménye, nem vezet-e hosszabb távon magának az ember fogalmának a felszámolásához is, ahogyan az napjainkban a posztmodern vagy a poszthumanista gondolkodásban látszik: magyarán, hogy a hagyományos keresztény Isten tagadása nem vezet-e óhatatlanul embertagadáshoz is. Persze, ahogyan már láttuk, valamilyen istenség mindig betölti az űrt, tehát továbbra sem istentelenséggel van dolgunk, hanem új bálványok felemelkedésével: a kommunizmusban ez az új bálvány maga a társadalom. „Az élő Isten tagadása társadalmi idolátriába (önistenítésbe) csap át. A kommunizmus bálványimádónak bizonyul, imádata tárgya a társadalmi kollektíva, amelyet most istennek járó hódolat illet, amely helyettesíti az istent és az embert" (*uo.* 38). Semmi meglepő nincs tehát abban, hogy a bálvány emberáldozatot követel: a zsarnokság, a gyűlölet és az erőszak minden formája az egyén felszámolásának programjába illeszkedik. „A kommunisták egy »eszme« hívei, és az ellenük felhozható legsúlyosabb vád az, hogy ennek az »eszmé«-nek embereket áldoznak" (*uo.* 41).

A kommunizmus tehát legbensőbb lényege, gondolkodásmódja, szellemi alapjai okán állítható párhuzamba a kereszténységgel, nem pusztán külsőségek alapján. Természetesen ezek is megtalálhatók, és Bergyajev maga is utal a kommunizmus katekizmusaira, kötelező tankönyveire, kinyilatkoztatásaira, vagy a párt alapszabályzatának dogmatikai hitvallásaira (*uo.* 43, 85, 92, 139). A szentírási kánon ugyanúgy rögzített, mint a kereszténység esetében: beletartozik Marx, Engels, Lenin és Sztálin, míg Plehanov vagy Kautsky (nem is beszélve Buharinról vagy Trockijról) még csak nem is az apokrif irodalom, hanem az eretnekség kategóriájába esik (*uo.* 93). Nem filozófiáról van szó, hiszen a bizonyítást és az érvelést a kinyilatkoztatásokra való hivatkozás helyettesíti, és alapvető célja az ortodoxia és az eretnekség elválasztása, nem pedig új igazságok felfedezése. Helyesebb volna tehát azt mondani, hogy a kereszténység *primitívebb* utánzatáról van szó, hiszen a keresztény teológiának mindig is része volt a racionális, filozófiai érvelés, és elég egyetlen pillantást vetni például a középkori teológia sokszínűségére ahhoz, hogy

nyilvánvalóvá váljék: egyáltalán nem bénította meg az eretnekségtől való rettegés, mint ahogy ma sokan vélik. Még a pápa tévedhetetlenségét sem mondták ki dogmaként 1870 előtt (bár az elv maga létezett a középkorban is, lásd Tierney 1972), ellenben Lenin és Sztálin tévedhetetlensége már kezdettől a szovjet dogmatika részét képezte:

> A szovjet filozofálás előfeltételei közé tartozik Leninnek, aki új lendületet adott a marxizmusnak, mint a legnagyobb filozófusok egyikének a feltétel nélküli elismerése, és – mindenekelőtt – a párt, valamint vezetője, Sztálin filozófiai tévedhetetlenségébe vetett hit (Bergyajev 2003, 94).

A szovjet kommunizmusnak tehát még pápája is van (aki mellesleg pápább a pápánál, hiszen nemcsak hit és erkölcs dolgában, de akár tudományos kérdésekben is tévedhetetlen, bár erre Bergyajev nem tér ki), akinek személyéhez jól ismert módon kapcsolódik a ma „személyi kultuszként" ismert jelenség. A kultusz azonban mindig is átfogóbb volt, hogysem Sztálin imádatával lehetne azonosítani: jogos a gyanú, hogy amikor később, Sztálin „leleplezésekor" megalkották a fogalmat, épp arról kívánta elterelni a figyelmet, hogy valójában az egész rendszer egy állami kultusz jellegzetességeit viseli. Nemcsak ortodox teológiát és erkölcstant prédikál, de kialakította „a hozzá tartozó kultuszt, például a Lenin-kultuszt, és kialakította a saját szimbolikáját. Elrendelte az ünnepeit és a szertartásait, bevezette a vörös névadó ünnepet és a vörös temetést" (*uo.* 85). Mindez már külsőség, de a lényeggel nagyon is szoros kapcsolatban álló külsőség: azt fejezi ki, hogy a kommunizmus egyáltalán nem ismeri az állam és az egyház elválasztását, hanem valódi teokrácia, ahol a társadalom, a politika és a kultusz szerves egységet képez:

> A kommunista állam pszeudo-teokratikus jellege meghatározza egész struktúráját. Ebben a monisztikus államrendszerben nem lehet érvényben semmi különbség állam, egyház és társadalom között. Ezért az ilyen állam nem tűrhet meg semmilyen egyházat. Ha megtűri is, opportunizmusból teszi, és az csak átmeneti állapot lehet. A régi keresztény teokratikus állam sem volt képes más egyházat vagy vallást elviselni maga mellett (*uo.* 44).

Teljes tévedés tehát, ha elhisszük, amit a kommunizmus önmagáról mint vallástalan elméletről és gyakorlatról állít. „A kommunista ateizmus a legkisebb mértékben se laicizmus vagy szabadgondolkodás. A kommunizmus magát az egyetlen igaz vallásnak tartja, ezért nem tűr meg mást a maga területén" (*uo.* 84). Pontatlanul fogalmazunk, ha azt állítjuk, hogy a kommunizmus vallás*szerű* jelenség, vagy olyan, *mintha* vallás lenne. Noha olykor Bergyajev maga is így fogalmaz, leghatásosabb passzusaiban nyoma sincs ilyen *szerűségeknek* és *mintháknak:*

> Lehetetlen a kommunizmust megérteni, ha csak mint társadalmi vagy gazdasági rendszert nézzük. A vallásellenes propaganda szenvedélyességét és a Szovjet-Oroszországban végrehajtott vallásüldözést csak akkor érthetjük meg, ha a kommunizmusban valamiféle vallást ismerünk fel, amely le akarja váltani a kereszténységet. Csak egy vallás – nem pedig egy gazdasági vagy politikai tan – állítja magáról, hogy birtokában van az abszolút igazságnak, kizárólagosan és nem tűrve konkurenciát maga mellett. Csak egy egyház adhat ki az egész birodalom lakosságára kötelező „katekizmust". Más szóval, *a kommunizmus azért üldöz minden vallást, mert maga is az* (*uo.* 43).

A „vallás" szó használata persze erősen problematikus, hiszen elsősorban a kereszténységről és annak paródiájáról van szó, ahogyan számunkra már világos az is, hogy gazdasági és politikai tanok – mint eddig is láttuk, és fogjuk még látni bőven – nagyon is gyakran mutatják ezt a hasonlóságot az úgymond „vallási" tanokkal. Minden afelé mutat tehát, hogy a vallások és nem-vallások, esetleg pszeudo-vallások elkülönítése nagy valószínűséggel lehetetlen feladat, de ennek felismeréséig Bergyajev nem jut el. Azt viszont egy-egy pillanatra megsejti, hogy az individualizmusról, a kapitalizmusról vagy a liberalizmusról ugyanúgy lehet abszolút érvényre igényt tartó relatívumokként beszélni, mint a kommunizmusról (*uo.* 47–48). Érdekes párhuzam Carl Schmitt *Politikai teológiá*jával, hogy ezeket – tehát az individualizmust vagy a liberalizmust – Bergyajev is erőtlen és idejétmúlt eszméknek tekinti, amelyeken átlépve a végső harc a kereszténység és a kommunizmus között fog lejátszódni. Még a döntés fogalmát is hasonló értelemben alkalmazza, mint Schmitt decizionista filozófiája: „A világ válaszúton áll. Hogy melyik utat választja, nem tudható. A döntés a szabadság titkához tartozik" (*uo.* 51). A politika színterén megjelenő tömegekkel kapcsolatban pedig nagyon hasonló félelmeket fogalmaz meg, mint Tocqueville:

> Minden attól függ, hogy milyen szellem fogja betölteni ezeket a tömegeket, és kinek a nevében teremtődik meg az új élet. Isten és Krisztus nevében, tehát a szellemi princípium jegyében, vagy az istenített anyag és az istenített kollektíva nevében, amelynek már nincs emberi arculata, amelyben veszendőbe megy az emberi lélek. Ezt a kérdést tette fel az orosz nép az egész világnak *(uo.)*.

Habár nem egészen pontos Bergyajev szóhasználata, amikor a kommunizmust „e világ vallásának" nevezi, annyiban mégiscsak érdekes, hogy majdnem ugyanezt a kifejezést használta Eric Voegelin 1938-as *Politikai vallások* című műve is a fasizmusra és a nácizmusra. Voegelin műve valóban hasonlóra vállalkozott, mint Bergyajev tanulmányai, azzal a különbséggel, hogy számára mindez végül is kitérőnek bizonyult. Míg Bergyajev soha nem szűnt meg ismételni a kommunizmus vallásával kapcsolatos tézisét, Voegelin később elhagyta magát a „politikai vallás" megnevezést is, és későbbi műveiben inkább az általában vett ideológiák vizsgálatának szentelte magát. Ez mintegy mellékesen utal arra, ami a jelen könyvnek is egyik sarkalatos állítása, nevezetesen, hogy a „vallás" fogalma olyannyira ködös, a „vallási" és a „világi" ideológiák elválasztása pedig olyannyira problematikus, hogy helyesebb volna teljesen szakítani ezzel a szóhasználattal.

Voegelin maga is utal műve elején a szóhasználat problémáira, arra, hogy a „vallás" szó valójában csak a nyugati keresztény világban érvényes, és itt is csak az állam és az egyház újkori elválasztása után. Mivel egy politikai törekvés terméke, ezért nem objektív, leíró terminus, hanem a szó szoros értelmében *Kampfbegriff*, avagy harci fogalom:

> Amikor vallásról beszélünk, az egyház intézményére gondolunk, amikor pedig politikáról, akkor az államra. Ezek a szervezetek úgy állnak szemben egymással, mint jól körvonalazott, szilárd entitások, s az őket átható szellem is különböző. Az állam és a világi szellem hatalmi szféráikat a Szent Birodalommal és a középkorral folytatott heves küzdelemben hódították meg, és ennek a harcnak a során fejlődtek ki azok a nyelvi jelek, amelyek nem a valóságot mint olyat tükrözik, hanem a harcban álló felek pozícióit próbálják megragadni és védelmezni (Voegelin 2000, 27).

Valláson tehát Voegelin az olyan jelenségeket érti, „mint a kereszténység és más nagy megváltó vallások", bár ez utóbbiak listáját sehol sem közli, és az egyiptomi Aton-kultuszon kívül végig csupán a zsidó-keresztény hagyományt és annak „világi" párhuzamait tárgyalja. Ez persze, mint ő maga is jelzi, tulajdonképpen félrevezető szóhasználat, hiszen az állam nem valamiféle szekuláris másolata az egyháznak, hanem maga is egyház, amennyiben az abszolútum hordozója. Ennek legnyilvánvalóbb példáját Hegelnél látjuk, aki szerint az embereknek az állam által megjelenített összessége nem más, mint a szellem a maga közvetlen valóságában, vagyis „az abszolút földi hatalom" (*uo.* 29). Habár Carl Schmitt nevét Voegelin egyszer sem említi – ami tudományos szempontból megbocsáthatatlan, de politikai szempontból, tekintve Schmitt 1933 utáni kiállását a náci rendszer mellett, nagyon is érthető választás –, érdekes, hogy az így felfogott állam fő funkcióját hozzá hasonlóan az absztrakt, minden más különbséget felülíró barát–ellenség elválasztásban látja, ahol „az ölés szándéka egy elvont ellenség ellen irányul, és nem egy konkrét személy ellen" (*uo.* 29, vö. Schmitt 2002, 18–20). Az állam ebben a megközelítésben természetesen ugyanolyan eredendő, emberfeletti valóság az egyénnel szemben, mint Isten a kereszténységben: Voegelin utalása az egyén misztikus függőségérzésére ebben a viszonyban feltűnően hasonló ahhoz, ahogy a protestáns teológus Friedrich Schleiermacher definiálta a vallást (Schleiermacher 2000, 34). A függő egyénnel szemben az állam tökéletesen független (ez magának az abszolút szónak is az egyik jelentése), a legvalóságosabb vagy talán egyetlen igazán valóságos létező. Amikor egy ilyen *realissimum* (az állam mellett ilyen lehet a természet, egy nagy ember, egy nép vagy az emberiség) átveszi Isten helyét, akkor beszélünk Voegelin szerint „evilági" vagy „világon belüli" *(innerweltliche)* vallásokról, amelyeket ő a maga részéről megkülönböztet a „világfelettiektől" *(überweltliche)*. A megkülönböztetés alapja, hogy a világfeletti – vagy más szóval: „szellemi" – vallások a *realissimum*ot a világalapban találják meg, az evilágiak pedig a világ tartalmaiban. Ahogy azonban korábban láttuk, a nagybetűs Nép semmivel sincs inkább jelen a világ tartalmaiban, mint egy Isten, és ugyanezt fogjuk látni a nagybetűs Állam kapcsán is; de talán már azt is sejtjük, hogy az Emberiséggel is ugyanez lesz a helyzet. Abban viszont kétségtelenül igaza van Voegelinnek, hogy korszakunk zsúfolásig tele van ilyen típusú vallásokkal, és szó sincs arról, hogy a szó szoros értelmében szekuláris lenne (Voegelin 2000, 32).

A legrégibb politikai vallás Voegelin leírásában az egyiptomi napkultusz. Ez a kissé ezoterikusnak tűnő kitérő azt hivatott szemléltetni, hogy a korábbi, hagyományos napisteneket (Hóruszt, Rét, Amont) Ehnaton fáraó idejében felváltó Aton ugyanúgy univerzális, ám egyben nemzeti istenség, aki választott nemzetével csak a vezér (a fáraó) személyén keresztül kommunikál, ahogyan ezt a modern diktatúrák esetében látni fogjuk:

> Aton az egyetlen és kizárólagos isten, de nem minden nép megváltója. Ő az Egyiptomi Birodalom istene. Habár minden ember jólétére gondja van, csupán egyikükhöz, a királyhoz ereszkedik le, aki így beszél: „Szívemben vagy, és nem ismer téged senki más, csak a te fiad [Ehnaton]" (*uo.* 38).

Tipikus birodalmi kultusszal van dolgunk, amely csupán a világ és az állam problémáira nyújt megoldást, az egyéni létezés gondjaira – az élet és a halál, vagy a személyes erkölcs kérdéseire – csak az olyan hagyományos kultuszok tudtak választ adni, mint például Oziriszé. Ez utóbbiak kiiktatásával tehát

a politikai vallás szükségképpen elégtelennek és rövid életűnek bizonyult (*uo.* 40–41).

Az egyiptomi napkultusz által kifejezett hierarchikus világkép azonban egyáltalán nem tűnt el. A napból vagy az isteni szubsztanciából kiáramló egyre alacsonyabb létfokozatok jelen vannak az (egyiptomi) görög Plótinosz újplatonikus metafizikájában éppúgy, mint a (szintén egyiptomi) zsidó Philón teológiai munkáiban, és innen már csak egyetlen lépést kell tenni, hogy a nagy középkori zsidó filozófus, Maimonidész személyén keresztül össze is tudjuk kötni mindezt a nyugati keresztény hagyománnyal. Az, ahogy Ehnatontól, a Napisten Fiától néhány lépésben eljutunk XIV. Lajosig, a Napkirályig, talán túlzott leegyszerűsítés, de a leszármazási sortól függetlenül igaz, hogy az Isten – király – elöljárók – alattvalók piramisa minden politikai teológiában hasonló, ezt akár Schmitt is írhatta volna a liberalizmus és a demokrácia előtti rendszerekről (*uo.* 42–43).

A kihívás ezen rendszerekkel szemben két oldalról érkezik: az egyik a törzs mint önmegalapozó, biológiai leszármazáson alapuló közösség. A görög polisz is szilárdan a törzsek rendszerére épült, a polisz tagjává csak valamilyen törzs tagjaként válhatott valaki. Itt van tehát az „evilági" politikai vallások egyik gyökere; sokkal jelentősebb azonban ennél a keresztény egyház, amelyet görög szóval *ekklésziá*nak hívnak, ami korábban szintén a polisz politikai közösségének vagy népgyűlésének a megnevezése volt. Amikor tehát a keresztény egyház ezt a politikai szót alkalmazta magára, akkor ebben már benne volt a csírája annak, hogy tagjai a későbbiekben önmagukkal helyettesítsék az isteni alapítót. Az egyház, ahogyan azt Szent Pál leveleiből is tudjuk, „Krisztus teste" (Voegelin állításával szemben ráadásul nem is „misztikus", hanem valóságos teste, de ez csak Henri de Lubac kutatásaiból derült ki néhány évvel később, lásd Lubac 1944). Ez az organikus metafora is azt jelzi, hogy az újkor előtt nem váltak el egymástól élesen a „szellemi" és a „fizikai" hatalmak a keresztény társadalomban: az uralkodás funkciója alig volt megkülönböztethető a papi és tanítói funkciótól vagy a király felkenésének szentsége a püspök szentelésétől; ahogy a királyi feladatok ellátása is voltaképpen szakrális aktus volt. (Hasonló gondolatokat találunk egyébként a magyar Molnár Tamás könyvében, *A hatalom két arcá*ban is, lásd Molnár 1992, 95–109.) Bármennyire is Krisztus volt tehát a közösség alapítója és Krisztus lelke az éltetője, a közösségben a konkrét szellemi és fizikai hatalmakat előbb az egyházi elöljárók, majd egyre inkább a világiak, és végső soron – a királyválasztás aktusa révén, amely a római jogban is szerepel mint *lex regia* – maga a nép vette át (Voegelin 2000, 44–46). Voegelin ennek az *ekklésziá*nak az utódait látja a modern kor szinte minden politikai közösségében: a francia forradalom egyenlő és testvéri közösségében ugyanúgy, mint a protestáns (puritán) felfogás által ihletett amerikai nemzetben, és végső fokon a nemzetiszocialista népközösségben is, amelyek mind egy közös lélek *(pneuma)*, vagyis lelki uniformitás által összefogott evilági testet alkotnak (*uo.* 46–47).

Első látásra ezzel ellentétes az a dualizmus, ami sajátos módon szintén a keresztény teológiából ered. Szent Ágoston a földi várost különbözteti meg az Isten városától; még akkor is, ha tudjuk, hogy ez nem azonos az állam és az egyház megkülönböztetésével, hanem inkább szellemi értelemben osztja fel az emberiséget az ördög és az Isten követőire. Konkrétabb ennél a középkori skolasztikusok, például Aquinói Szent Tamás különbségtétele a világi és az egyházi hatalom között, amelyek közül az elsőnek kizárólag az a feladata, hogy a rendet és az anyagi egzisztenciát biztosítsa az emberek számára, akik azonban végső céljukat, üdvösségüket nyilván az egyház által keresik. Ez ugyan lefokozza az államot (amely Arisztotelésznél még az emberi beteljesülés egyetlen eszköze volt), de egyben függetleníti is az egyháztól, és innentől kezdve csak idő kérdése, hogy mikor fogja az állam az egyházzal szembeni harcában a maga számára kisajátítani a szakrális tartalmat. Ez végül is a 13. században, II. Frigyes uralkodása alatt következett be Voegelin szerint (*uo.* 49–50; az állam szakralizációjának némileg eltérő összefoglalásával találkoztunk a jelen könyv második fejezetében).

Ezen a ponton tér ki a mű a történetteológiai szálra is, amelyet a Bergyajev kapcsán már említett Fiorei Joachimig szokás visszavezetni. A calabriai apát, Joachim volt a legnagyobb hatású képviselője annak a gondolatnak, hogy a világtörténelem három *status*ra oszlik, amelyek közül az első volt az Atyáé, vagyis az ószövetségi zsidóságé, a második a Fiúé, vagyis az újszövetségi kereszténységé, a harmadik pedig, amely még csak csírájában létezik, a Szentlélek kora, amely beteljesíti az előző kettőt, egyfajta földi mennyországot valósítva meg. Voegelin rekonstrukciója még hibás is annyiban, hogy szerinte „Fiorei Joachim kinyilatkoztatása nem tartalmaz utalásokat a harmadik birodalom társadalmi rendjére" – a helyzet az, hogy nagyon is tartalmaz, és ez egyáltalán nem egyenlőségelvű, hanem szigorúan hierarchikus, tehát még inkább hasonlít Voegelin diktatórikus politikai vallásaira, mint ő maga gondolja (bővebben lásd Nyirkos 2015, 72–85). A marxista történetfilozófia három korszaka, a náci Harmadik Birodalom mítosza, vagy a fasiszta harmadik Róma eszméje – ahogyan ezt később Karl Löwith részletesen is bemutatta – közvetlenül a joachimita hagyományból származik, amelynek ugyanúgy része Dante, mint a német reformáció és felvilágosodás, Hegel és Schelling, vagy a Hitler által is olvasott Moeller van den Bruck (Löwith 1996). A történelem – egészen pontosan a történelmi fejlődés – istenítésére még visszatérünk, jelen pillanatban csak annyiban érdekes, amennyiben a to-

talitárius diktatúrák kialakulásához vezető út teológiai építőköveit szemlélteti.

A totalitárius diktatúra – a „politikai vallások" megközelítésében: az egyházként működő állam – első filozófiai előképe Voegelin szerint Hobbes *Leviatán*ja. Mint írja, Hobbes nem egyszerűen az abszolút monarchia teoretikusa, hanem jóval több annál: „hiszen ő alkotta meg a Leviatán szimbólumát, a mindenható államét, amely közvetlenül Isten uralma alatt áll, és isteni parancsra cselekszik" (Voegelin 2000, 53). Ez utóbbi kijelentés talán még túlságosan udvarias is Hobbeshoz, aki az államot nem fél „halandó Isten"-nek nevezni, és határozottan elutasítja, hogy a „halhatatlan Isten" nevében bárki is szembeszálljon vele. Mindez tehát tudatos visszalépés a keresztény *ekklésziá*hoz képest: elutasít minden megosztottságot és mégoly relatív nyitottságot, hogy a közösség egységét – Arisztotelészhez hasonlóan – ismét önmagában alapozza meg. A zártság tehát egyrészt az egyes államok zártságát jelenti, másrészt viszont a gondolkodás, az ideológia zártságát is:

> A közösség nemcsak a politikai hatalom szempontjából zárt világ, hanem szellemileg is, mivel a szuverénnek, függetlenül attól, hogy egyeduralkodó-e vagy egy testület, joga van megítélni, mely vélemények és tanítások alkalmasak a közösség egységének fenntartására és előmozdítására; ő dönti el, kik szólalhatnak fel a gyűlésekben, és joga van cenzúrázni minden nyomtatott kiadványt. Ennek a hatalomnak az igazolását akár egy modern propagandaminiszter is írhatta volna: az emberek cselekedeteit a vélekedéseik határozzák meg, és aki a vélekedéseket helyes irányba tereli, az képes a cselekedeteket is a béke és a harmónia érdekében befolyásolni. A tanításoknak persze igazaknak kell lenniük, de konfliktus úgysem léphet fel, mert a közösség békéjét megzavaró tanítások nem lehetnek igazak (*uo.* 55).

A szuverén ebben a tekintetben pontosan ugyanolyan tévedhetetlen (és persze egyedüli) közvetítője az isteni akaratnak, mint Ábrahám az Ószövetségben vagy Ehnaton a maga birodalmi vallásában. Aki útjában áll – például arra hivatkozik, hogy létezik bármilyen, a szuverén felett álló, nála egyetemesebb tekintély, aki hivatott az isteni akarat értelmezésére –, az értelemszerűen a Sátán szolgája. Ilyen sátáni szereplő Hobbesnál a katolikus egyház (*uo.* 57), és ez önmagában is jelzi, hogy az állam valóban új egyházként lép fel, nem pedig valamilyen „világi" nézőpontból szemléli a régit. (Ahogy Bergyajev is megjegyezte, a „vallást" általában akkor üldözi egy másik ideológia, ha maga is „vallás", még ha ennek nincs is tudatában. Hobbes *Leviatán*ja ráadásul tudatosan teszi ugyanezt.)

Hobbes óta pedig tulajdonképpen semmi sem változott Európa politikai-vallási szimbolizmusában: „Hierarchia és rendek, egyetemes és partikuláris *ekklészia*, Isten és a Sátán birodalmai, *Führertum* és apokalipszis, ezek maradtak a közösségi vallás kifejezési formái mind a mai napig" (*uo.* 59). Voegelin ugyanakkor fenntartja, hogy mindezek a „világfeletti" vallásoktól teljesen eltérő módon értelmezendők, mivel egy általánosabb, filozófiai értelemben is egyre kevésbé a világ *létezésére*, sokkal inkább a világ *tartalmára* vonatkozó kérdésfeltevés uralja korunkat.

> A világ tartalmai úgy elhatalmasodhatnak, hogy a világ és Isten eltűnnek mögöttük, de magából az emberi állapotból nem lehet kilépni. Ez fennmarad minden egyéni lélekben; és mikor Isten láthatatlanná válik a világ mögött, a világ tartalmai lesznek az új istenek; mikor a transzcendens vallásosság szimbólumait betiltják, új szimbólumok lépnek elő a tudomány nyelvéből, hogy elfoglalják a helyüket. Mint a keresztény *ekklésziá*nak, az evilági közösségnek is megvan a maga Apokalipszise; de persze az új apokaliptikák ragaszkodnak hozzá, hogy az általuk alkotott szimbólumok valójában tudományos tételek (*uo.* 60).

A „tudományos szocializmusnak" vagy a „tudományos fajelméletnek" persze eleve nem volt sok köze a tudományhoz, de ez csak még inkább alátámasztja Voegelin tézisét, miszerint a tudományra való hivatkozás megtévesztő: amiről szó van, az valójában a régi mítoszok helyettesítése újakkal. S ha az új mítoszokról netán kiderül, hogy mégsem állják ki a komolyabb tudományos vizsgálódás próbáját, akkor máris készen áll az igazság módosított definíciója: igaz az, ami a fajilag meghatározott népiség *(Volkstum)* célját szolgálja (*uo.* 62). A propaganda innentől kezdve immunissá válik a tényekre, és inkább misztikus jelleget ölt: az újságok és a rádió, a beszédek és az ünnepélyek, a gyűlések és a felvonulások, de még a háború is egyfajta *unio mystica*, tehát a politikai vallás abszolútumával való misztikus egyesülés alkalmaivá lesznek (*uo.* 64). Ezt az abszolútumot hívja az olasz fasizmus *volontà obiettivá*nak, a nép „objektív" akaratának, a német nácizmus pedig *Volksgeist*nek, népszellemnek: azt azonban egy pillanatra sem szabad elfelejteni, hogy a népakarat hordozója minden esetben a vezér (a Duce vagy a Führer). Ha rendeznek is olykor népszavazást egy ilyen rezsimben – elvégre a demokrácia és a diktatúra korántsem mindig ellentétesek egymással, mint korábban láttuk –, annak célja sohasem az egyéni akaratok összegzése, hanem a vezér iránti hűség kinyilvánítása; vagy Rousseau stílusában: annak kinyilvánítása, hogy az emberek akarata egybeesik a vezér személyében megtestesülő általános akarattal (*uo.* 66). Akár Voegelin tézisének illusztrációja

is lehetne Leni Riefenstahl *Az akarat diadala* című dokumentumfilmjének az a jól ismert részlete, amikor Rudolf Hess a nürnbergi pártnapon így fordul Hitlerhez: „Ön Németország: ha ön cselekszik, a nemzet cselekszik; ha ön ítélkezik, a nép ítél!"

Összefoglalva Voegelin gondolatmenetét, megállapítható, hogy az emberek élete a politikai közösségben sohasem pusztán jogi és hatalomszervezési kérdés, hanem olyasmi, ami az egész embert involválja. Az embernek a világhoz és Istenhez való viszonya olyan kontextus, amelyből nem lehet kilépni, függetlenül attól, hogy a politikai szférát istenítjük-e, vagy elismerjük a politikai szféra alárendeltségét egy magasabb isteni hierarchiának (*uo.* 70). Mindez voltaképpen az „evilági" és a „világfeletti" vallások fogalmi elkülönítését relativizálja, és Voegelin éppen ezen az alapon utasítja el, hogy a politikai vallástól megtagadjuk a „vallás" nevet. Ugyanakkor ő maga is elismeri műve epilógusában, hogy igazából nem is „vallásról", hanem egy keresztény eredetű, de a kereszténységgel szembeforduló, annak riválisaként fellépő ideológiáról van szó, amely a keresztény Isten valóságát homályosítja el, vagyis – és ezt már én teszem hozzá – talán helyesebb volna politikai eretnekségről beszélni.

Az „evilági" vagy „szekuláris" vallások terminológiája ettől függetlenül meglepően népszerű maradt a Voegelint követő években is. A francia Raymond Aron 1944-ben jelentette meg *A szekuláris vallások jövője* című írását két részben a Szabad Franciaország lapjában, a *La France Libre*-ben. Az írás tulajdonképpen nem sokat tesz hozzá a politikai vallások már korábban kidolgozott elméletéhez, inkább csak annyiban érdekes, hogy a szocializmust és a nácizmust immár közös keretben tárgyalja, bár a megjelenés időpontjából adódóan végül is a nácizmusra esik nagyobb hangsúly.

A szocializmusról már a bevezetés is leszögezi, hogy a modernizáció, a természet legyőzésének programja ihlette: az ennek következtében megvalósuló szekularizáció végső foka, amely azonban minden vallásellenessége mellett maga is vallás (Aron 2002, 177). Érdekes megfigyelni, hogy Bergyajevhez és Voegelinhez hasonlóan itt is mennyire működik a „leleplezés" szándéka, és milyen kevéssé jelenik meg a szerző horizontján az a probléma, hogy esetleg az átfogó világnézetek mindegyike „leleplezhető" volna ugyanezen a módon. Ez persze azért van így, mert Aron kritériumai is némileg ötletszerűek: a szocializmus is megváltást hirdet (igaz, ez *evilági* és egy új *társadalmi rend* által jön el), egy végső ideálhoz képest definiálja a jót és a rosszat, teljes világmagyarázatra törekszik, a párt testvéri közösségében elővételezi a jövő társadalmát, amellett áldozatot követel és reményt nyújt (*uo.* 178–179). Még azt is hozzáteszi, ami Bergyajevnél szerepelt szinte szó szerint ugyanígy, nevezetesen, hogy a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába vezető marxi átmenet ugyanolyan eszkatológiai ugrás, mint amilyet a keresztény millenarizmus képvisel (*uo.* 179). Az érdekesség inkább az, ahogy Aron időnként szándékosan váltogatja a marxi és a hitleri példákat, hogy még jobban kiemelje hasonlóságaikat. Az is figyelemreméltó, ahogyan néhány elszólás erejéig maguk a szocialisták is észlelik saját hasonlóságukat a keresztény egyházhoz (vagyis ismét nem „a valláshoz", de ez most már teljesen nyilvánvaló): amikor például a Szociáldemokrata Párt kongresszusát emlegetik egyes résztvevői úgy, mint a keresztény dogmákat definiáló zsinatok modern megfelelőjét (*uo.* 180). Hogy egy ilyen zsinaton aztán tudományos tételek megvitatása helyett eretnekek kiközösítése és rivális szektákra szakadás történik, abban semmi meglepő nincsen; elvégre a szent könyvek, például Marx *Tőkéje*, sem tudományos értekezések, hanem értékítéletek gyűjteményei. Ha egy műben olyan kifejezések szerepelnek, mint „végső ok", az már eleve nem lehet tudományos, csak metafizikai; ahogyan az olyan kijelentések is meghaladják az emberi tudást és inkább a hitaktus kategóriájába tartoznak, hogy a posztkapitalista gazdaság majd egy új, egyenlőségelvű emberi rendnek ad életet (*uo.* 180–181).

Aron a nácizmusban sem lát mást, mint a szocializmus tükörképét, vagyis antiszocialista világi vallást. A hasonlóságok szembeötlőek:

> Ha összehasonlítjuk a szociáldemokráciát a nemzetiszocializmussal, a felületi hasonlóság minden elfogulatlan szemlélő számára világos. A náci gyűlések ugyanazokat a módszereket használták, mint a szocialisták: hívek ezreit, olykor tízezreit gyűjtötték össze roppant csarnokokban és arénákban. A falakon nagy emberek óriási portréi és hatalmas betűkkel írt egyszerű jelszavak függnek. Egyenruhás milicisták csapatai menetelnek díszlépésben „politikai" zenére, megszámlálhatatlan lobogó alatt. Hitler sosem próbálta titkolni, hogy a tömegpropaganda terén mennyit tanult a szocialistáktól és a kommunistáktól (*uo.* 184).

A hasonlóság mellett ugyanakkor állítólag jelentős különbség van a szocialisták „humanista, racionális vallása" és a nácik „pesszimista, irracionális vallása" között. Ez a különbség persze, mint eddig láttuk és fogjuk is még látni, erősen kétséges. Maga Aron is hamarosan visszatér a mélyebb, világnézeti hasonlóságokhoz, például ahhoz, hogy a szocializmushoz hasonlóan a nácizmus is manicheista, tehát két ellentétes elv, Jó és Rossz harcaként fogja fel a világtörténelmet. Ha Rossz nem volna, természetesen megváltásra sem lenne szükség, tehát folyamatosan szükséges új ellenségek megnevezése: „mivel meggyőződésük, hogy az embereket inkább a közös gyűlölet köti össze, mint a közös szeretet, mindig újabb és újabb lerombolandó Bastille-

okat jelölnek ki követőik számára". A többes számban vett ellenségek mögött azonban mindig ott van az egyetlen ellenség, maga a Rossz, „amelyet sosem szűnnek meg mészárolni" (*uo.* 185). A Bastille említése kapcsán persze nehéz nem arra gondolni ismét, hogy a „világi vallások" száma jóval nagyobb, mint ahány totalitárius diktatúra van. Az eddig említetteken kívül még több példát fogunk látni olyan világnézetekre, amelyek teljesen nyilvánvalóan ugyanezen a manicheista módon értelmezik a világot, és a jövőbeli megváltáshoz vezető utat is hasonlóan képzelik.

Ezen a ponton, a jövőbe vetett hit kapcsán egyébként Aron is észleli, hogy – a baloldali retorikával szemben – a nácizmus egyáltalán nem ellenforradalmi, múltba forduló ideológia. A szocializmus feletti győzelmét (legalábbis Németországban) éppenséggel az újdonság varázsával magyarázza, azzal, hogy új politikai erőként nem kompromittálódott úgy, mint a szociáldemokrácia a weimari Németországban vagy a kommunizmus a Szovjetunióban (*uo.* 186). Ehhez járul nemzeti jellege, az a tény, hogy a nacionalizmus – sőt, a nacionalizmus *vallása* – szemmel láthatóan erősebb mozgósító erő a modern korban, mint az elvont univerzalizmusok, adott esetben a proletár internacionalizmus. Arra pedig többször is visszatér a szöveg, hogy a modern korban mind a politikai pluralizmus, mind a „random tudásfelhalmozás" (*uo.* 190) ugyanabba az irányba, az egység és a rend vágyának irányába tolja a tömegeket, amelyek ugyanakkor semmivel sem viselkednek racionálisabban és önállóbban, mint bármikor a történelem folyamán. Épp emiatt nem igaz az, hogy korunk a „tömegek kora", ahogyan Gustave Le Bon írta: valójában mindig az elitek korában élünk (*uo.* 196). Az új próféták és megváltók fellépése, a politika perszonalizációja csupán annak a jele, hogy az állam korábbi bürokratizálódása, elszemélytelenedése, a racionális szervezés anonimitása nem lehet tartós állapot, és a politika mindig rászorul valamilyen személyes értelemadásra (*uo.* 192). A kommunisták iránt a második világháború idején kibontakozó szimpátia sem egy üzenetnek szól, hanem a nácizmussal szembeszálló kommunisták iránti személyes rokonszenv megnyilvánulása (*uo.* 194).

Elég különös „vallásokkal" állunk tehát szemben, amelyekről lassan kiderül, hogy voltaképpen még tanaik sincsenek, vagy nem számítanak többé, és ezért egyre inkább átkerülnek a „mítoszok" kategóriájába (*uo.* 195). Egymás elleni küzdelmeik persze kellőképpen lejáratták őket a 20. század közepére, de az embert tárgyként és nem alanyként kezelő tudományos ideológiák már készen várják, hogy átvegyék a helyüket, és csak találgatni lehet, miért nem nevezi Aron ezeket is „világi vallásoknak": az embertenyésztés genetikáját, a mesterséges eliteket előállító szociológiát vagy a tömeg szenvedélyeit tudatosan kihasználó pszichológiát (*uo.* 197). Ennél is érdekesebb

azonban, hogy megoldásként Aron sem tud jobbat, mint megfogalmazni a saját ellenvallását, amelyről természetesen ő sem fogja elismerni, hogy az. Pedig már Anglia kapcsán is arról írt, hogy az ország azért tudott ellenállni a világi vallások csábításának, mert volt egy olyan „magától értetődő" erkölcsi és *vallási* konszenzus, amelyet mindmáig nem rombolt le, sőt nem is fenyegetett komolyan semmi (*uo.* 188). A maguktól értetődő dolgok persze a legritkább esetben értetődnek maguktól, inkább csak gondolkodás nélkül, érzelmi alapon fogadjuk el őket. Ilyen érzelmi alapú tanokat fogalmaz meg kissé zavaros formában Aron is a világ és önmaga számára, amikor is az „egyetemes értékek érzéséről" beszél, illetve arról, hogy az emberek az ilyen érzések (hazafiság, szabadság és egyéni jogok vágya) alapján „megpróbálnak majd megalkotni egy új doktrínát". Az új doktrína ráadásul ugyanúgy a hagyományra (jelen esetben a 19. századi európai hagyományra) fog épülni, ahogy minden más eszmerendszer, nevezzük vallásinak vagy világinak. Aron ugyan biztosít bennünket, hogy mindennek ellenére sem lesz „dogmatikus", de ahogyan könyvünk végén látni fogjuk, a nemzeti önrendelkezést, a szabadságot és az egyéni jogokat hasonló módon egyesítő ENSZ ideológiáját éppenséggel meghökkentő dogmatizmus jellemzi, amiben különben nincs is semmi meglepő.

Aron később külön művet szentelt a kommunista ideológiának mint „az értelmiség ópiumának", ami még világosabban kifejezte, hogy a vallást „a nép ópiumaként" megbélyegző marxizmus hogyan vált maga is hasonlóvá az általa bírált jelenséghez. A leglátványosabb része mindennek az 1936 és 1938 közötti szovjet koncepciós perek eretneküldözése, amelynek lényege, hogy mindig létezik egy olyan felsőbbrendű valóság, amelyhez képest a konkrét tények másodlagosak, adott esetben akár ellent is mondhatnak neki, mindez nem vonja kétségbe az egész eljárás igazságát (Aron 2006, 125–127). Sztálin halálával a „világi vallásnak" csupán ez a formája tűnt el, amely a szentséget előbb az osztályból a pártba, majd a pártból a Központi Bizottságba, onnan pedig a főtitkár személyébe helyezte át, ezzel mintegy a megváltó proletariátus megtestesülésévé téve őt. A Szovjetunió „államvallása" azonban nem tűnt el, és még ma is, amikor szovjet értelmiségiek az osztályellentéteket vagy a termelési viszonyokat tárgyalják, abban benne van a teológiai vita minden öröme és az egyetemes történelemről (valójában az üdvtörténetről) való elmélkedés eksztatikus mámora (*uo.* 231). Érdemes megemlíteni, hogy Aron utal az ennél nyilvánvalóan szelídebb, de nem kevésbé „vallási" alap szerepére az Egyesült Államok esetében is. Ez a polgári vallás az (lásd a következő fejezetet), amelyet jóval nehezebb exportálni más országokba, mint magát a gazdasági-politikai rendszert, és a legtöbb esetben ez vezet az *„American way of life"* elleni kommunista lázadásokhoz világszerte (*uo.* 256). Vagy ennek a civil szellemiségnek, vagy a tradicionális kereszténység-

nek a hiánya alkotja azt a spirituális vákuumot, amelyben a kommunizmus megjelenik, elsősorban mint az értelmiség vágyainak kielégítője (*uo.* 257).

A könyv 9. fejezete külön is visszatér az 1944-es tanulmányra, azt állítva, hogy az azóta eltelt tíz évben immár közhely lett a világi vallásokat emlegetni (*uo.* 263). A pontosabb megfogalmazásból ugyanakkor azonnal kiderül, hogy természetesen itt sem a marxizmus és a *vallás*, hanem a marxizmus és a *kereszténység* párhuzamáról van szó, tehát sokadszor is beigazolódik, hogy a vallás inkább csak a kereszténységhez hasonló jelenségek álneve.

A definíciós problémákra maga Aron is reflektál, sőt, arra is, hogy a demokrácia és a nacionalizmus is tekinthető *volna* világi vallásnak, ha csak az általuk kiváltott, olykor fanatikus szenvedélyt tekintenénk kritériumnak (*uo.* 264–265). Fő érve szerint azonban ezekből hiányzik a prófetikus szellem és főleg a Párt mint egyházszerű szerveződés, amely a megváltás egyetlen hordozója és a tanítás „skolasztikus dogmává" transzformálója (*uo.* 266). Mindez persze erősen sértő kijelentés a skolasztikus teológiával szemben, amelyben a racionális érvelés sohasem volt helyettesíthető misztikus spekulációkkal vagy a vezér magánkinyilatkoztatásaival, ezért végül is Aron is elismeri, hogy a kommunizmus pszichológiája inkább hasonlít egy szektáéra, mint egy egyetemes egyházéra (*uo.* 267). A katolikus egyház ugyanis időről időre képes az öntisztulásra, anélkül, hogy feladná önnön lényegét, a kommunista ortodoxia azonban abban a pillanatban elemeire hull, amint egyes tudományos tényekről kiderül, hogy szemben állnak vele (*uo.* 282). Arról nem is szólva, hogy a kereszténység sosem adott „szabad kezet" az államnak, hanem morális alapon korlátozta azt, míg a kommunista ideológia alapvető célja éppen a kommunista állam feltétlen igazolása (*uo.* 286).

Az ingadozás a különböző álláspontok között egyre feltűnőbb, amikor kiderül, hogy ebből a szempontból a Rousseau-féle „polgári vallás" (amelyről a következő fejezetben lesz szó) vagy a francia forradalom „egyháza", nem is beszélve Ludendorff „német sintóizmusáról", tehát nacionalista államvallásáról, mégiscsak nagyon hasonlítanak a kommunista modellre, tehát nem egyedi esetről van szó (*uo.* 273–277). A fogalmi zavar betetőzéseként Aron még azt is kijelenti, hogy a kommunizmus mindezek alapján „nem igazán vallás – amelynek modellje a nyugatiak számára továbbra is a kereszténység marad –, hanem sokkal inkább egy politikai kezdeményezés, amely arra irányul, hogy az állami ortodoxiává emelt ideológiában találja meg a vallás pótszerét" (*uo.* 281). Ez ugyanakkor nem akadályozza meg abban, hogy a későbbiekben ismét visszatérjen a „világi vallás" fogalmához, amellyel szemben csupán az egészséges szkepticizmus nyújthat védelmet: „Ha a szkeptikusoknak kell kioltaniuk a fanatizmust, imádkozzunk eljöveteléért" (*uo.* 315).

A politikai vallás fogalma azóta sem szűnt meg kísérteni a diktatúrákról szóló diskurzust. Az olasz Emilio Gentile munkáinak ugyanakkor kétségtelen érdemük, hogy ezt nem a szent szekularizációjaként, hanem fordítva, a politika szakralizációjaként értik, ahogyan ezt a fasizmusról írt híres művének már a címe is jelzi: *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (1993, angolul lásd Gentile 1996). 2006-os művének, a *Politics as Religion*nek a bevezetése szintén *A politika szakralizációja* címet viseli, és ezt tovább tágítja olyan jelenségek felé, mint az amerikai polgári vallás, amelynek teljes szimbolikája megtalálható például az egydolláros bankjegyen (Gentile 2006, xi–xiv). Nem feledkezik meg a demokrácia vallásáról sem, amelyet Gaetano Mosca írt le (*uo.* 4–5), vagy a tömegtársadalom vallásos interpretációjáról Gustave Le Bon műveiben (*uo.* 6–7), hozzátéve ehhez a nacionalizmus „világi vallását" is (*uo.* 30). A fő példák mindemellett továbbra is a fasiszta, a náci és a sztálini diktatúrák maradnak, és ezek kapcsán maga is idézi Raymond Aron világi vallásokról szóló fejtegetéseit (*uo.* 33–67). Kitér arra is, hogy a sztálini személyi kultusz felszámolása után hogyan maradt fenn vagy jelent meg hasonló politikai kultusz Kim Ir Szen Észak-Koreájában, Mao Ce-tung Kínájában, Fidel Castro Kubájában vagy Ceaușescu Romániájában (*uo.* 116–125).

Mindezek tárgyalása azonban már végképp meghaladná ennek a könyvnek a kereteit. Talán csak annyit érdemes hozzátenni, hogy Gentile művei mellett más kortárs munkák is jelentősen árnyalják a diktatúrák irracionális és zavaros politikai teológiájáról alkotott leegyszerűsítő képet. A német Rainer Bucher például meggyőzően, számos szó szerinti idézettel alátámasztva mutatja be, hogy Hitlernek nemcsak *volt* teológiája, de ezt meglepő koherenciával is fejtette ki.

Ez a teológia ráadásul tudatosan építkezett a keresztény egyház elméletére és gyakorlatára. Ahogyan a *Mein Kampf* megfogalmazta: „A kereszténység nagysága nem abban állt, hogy megpróbált kompromisszumokat kötni az antik világ egyes filozófiai nézeteivel, amelyek valamelyest hasonlítottak az övéire, hanem abban, hogy hajlíthatatlan és fanatikus módon hirdette és védelmezte saját tanítását" (Bucher 2011, 20). Az intolerancia mellett az egyházi szervezet volt az, amely még egy számszerű kisebbségben lévő közösségben is képes volt „az energiák többségét" koncentrálni. A különbség a hagyományos politikai pártok és egy szervezett világnézet között pontosan az, hogy „a politikai párt hajlamos arra, hogy tanítását az ellenfeleiéhez igazítsa, de egy világnézet *[Weltanschauung]* saját tévedhetetlenségét hirdeti" (*uo.* 21). A tévedhetetlen dogmák hirdetésében ugyanakkor nincs semmi irracionális, és rendkívül figyelemreméltó, ahogyan Hitler ebben a kérdésben elhatárolódik a nácizmussal gyakorta azonosított „népi" *(völkisch)*

ideológiától is, mint olyantól, amely csupán elvont és homályos érzéseket fogalmaz meg, de hiányzik róla „a határozott politikai hit pecsétje", amelyet csupán egy egységes szervezet üthet rá (*uo.* 22).

A kereszténységgel – elsősorban persze a katolikus egyházzal – vont párhuzamnak azonban ezzel vége is: Hitler ugyanis a Felvilágosodás egyházkritikájához nagyon hasonló módon meg van győződve arról, hogy a keresztény tanítást a tudomány megcáfolta vagy hamarosan meg fogja cáfolni. Ahogyan egy 1941-es, a vezéri főhadiszálláson tartott monológjában kifejti: „Ahogy a világegyetemről szerzett tudásunk kiterjed, ahogy az emberek többsége megérti, hogy a csillagok nem világítótestek, hanem világok, talán olyan világok, amelyek ugyanúgy lakottak, mint a miénk, a keresztény tanítások tökéletesen abszurdnak bizonyulnak majd" (*uo.* 27). A kozmológia mellett természetesen olyan tudományágak is szerepet játszanak az egyházi tanítás aláásásában, mint a biológia, elsősorban a darwini evolúció és a létért való küzdelem tana: ne felejtsük el, hogy a fajelméletre még ekkor is sokan tekintettek úgy, mint tudományosan megalapozott, sőt „haladó" teóriára (*uo.* 32).

Szó sincs tehát arról, hogy a nácizmus – legalábbis a Hitler által kifejtett, „hivatalos" változatában – a miszticizmus vagy az újpogányság kultusza lett volna. Ahogyan egy 1941-es asztali beszélgetésében elmondta, „leírhatatlan ostobaság feléleszteni Wotan kultuszát. Ősi isteneink mitológiája elavult, hiteltelenné vált addigra, mire a kereszténység megjelent. Csak az tűnik el, aminek már lejárt az ideje" (*uo.* 41–42). Ha igaz is, hogy a nácizmus új kultuszt, sőt új egyházat teremt, amelynek megvannak a maga szentélyei és ünnepei, ezek (az 1938-as pártgyűlésen mondott beszéde szerint) „nem az imádás helyei, hanem a nép csarnokai", nem kolostorok és katedrálisok, hanem „arénák és sportpályák", amelyek a szépséget és az egészséget ünneplik (*uo.* 39).

Mindez elsőre igazolni látszik az „evilági vallás" Voegelin és Aron által adott leírását, mintha a népközösség *(Volksgemeinschaft)* volna a kultusz tárgya, és nem valamilyen transzcendens istenség. Hitler talán leggyakrabban használt fogalma, a Gondviselés azonban kétségeket vet fel ezzel az értelmezéssel kapcsolatban. Az isteni Gondviselés emlegetése ugyanis, amely már 1933 előtt is előfordul olykor, 1937-től kezdve állandóan visszatér Hitler beszédeiben, éspedig úgy, mint ami ténylegesen irányítja a világ és a német nép sorsát. 1939-ben már a Lengyelország feletti csodaszerű győzelmet is (teljes kapituláció alig egy hónap alatt) a Teremtő és a Gondviselés akaratának tulajdonítja, de természetesen ugyanerre hivatkozik az 1944-es Stauffenberg-féle merénylet meghiúsulása kapcsán is, és még 1945-ös újévi beszéde is arról szól, hogy a Gondviselés csak egy választott népet tesz ki olyan megpróbáltatásoknak, amelyek Németországot sújtják az adott pillanatban (*uo.* 52–54). Nagy a kísértés, hogy mindezt puszta retorikai fogásnak tekintsük, de ne feledjük, hogy a retorikai fogások arra apellálnak, amit az adott közönség az adott pillanatban hihetőnek tart. És ha ezzel kapcsolatban kétségeink vannak (ahogy 1945 elején a német népet illetően jogosan lehetnek ilyen kétségeink), akkor ez csak még jobban megerősíti a gyanút, hogy maga a szónok az, aki valóban hisz abban, amit mond.

Hitler pszichoanalízise azonban már végképp nem tartozik a politikai teológia tárgykörébe. Amit a politikai teológia ezen legszélsőségesebb formájának kortárs elemzése bizonyít, az csupán annyi, hogy a kereszténység dogmatikájának és intézményes formáinak politikai transzformációja, „progresszívebb" vagy „pragmatikusabb" alakban való felélesztése még csak nem is feltétlenül a transzcendencia tagadása, hanem a transzcendencia továbbélése, átvándorlása más ideológiákba és intézményekbe. Azt természetesen senki sem állíthatja, hogy a demokratikus, a diktatórikus vagy a hamarosan tárgyalandó nemzetállami ideológiák között nincs semmilyen lényegi különbség; azt a kijelentést azonban megkockáztathatjuk, hogy ez a különbség nem a fogalmak struktúrájában érhető tetten.

5 | FEJEZET

A POLGÁRI VALLÁS

A polgári vallás *(religion civile, civil religion)* fogalma a 18. században jött létre. Teológiai értelemben, ahogyan az előző fejezet is jelezte, közelebb áll a hitleri ideológia Bucher által rekonstruált változatához, mint ahhoz, amit Voegelin politikai vallásnak nevez. A hasonlóság elsősorban abban áll, hogy nem magát az államot vagy a társadalmat ruházza fel isteni attribútumokkal, hanem elismer egy – bármilyen homályosan definiált – transzcendens istenséget az állam felett, vagyis ennyiben közel áll a hagyományos teizmusokhoz; a különbség csupán annyi, hogy ez az istenség kimondottan az állam politikai céljainak megfelelően konstruálódik.

Az ötlet a 18. századból származik, amikor az úgynevezett felvilágosodás, vagyis a keresztény hagyománnyal szembeni tudománynépszerűsítő kampány maga is felismerte, hogy az általa hirdetett filozófiai individualizmus nem alkalmas arra, hogy a társadalmat valódi közösséggé tegye, amely tagjaitól adott esetben elvárhatja, hogy saját érdekeiket feláldozzák a közjó kedvéért (Gentile 2006, 17). Az ötletnek számos megfogalmazása felmerült a század közepén, de leghatásosabb változata Jean-Jacques Rousseau nevéhez fűződik, aki a *Társadalmi szerződés* végén, annak utolsó hosszabb fejezetében fejtette ki, jeléül annak, hogy mennyire fontosnak, tulajdonképpen egész elmélete zárókövének tekintette.

Zavaró lehet, hogy korábban szintén Rousseau-t és szintén a *Társadalmi szerződést* említettük egy egészen más kontextusban. Az általános akarat ott kifejtett metafizikájának, az ideális nép istenítésének nem sok köze van a polgári valláshoz, amelynek istene inkább egy végletekig leegyszerűsített keresztény Istennek felel meg. (Emilio Gentile tehát téved, amikor említett könyvében a polgári vallást rendszeresen összemossa a népszuverenitás teológiájával. Az is problematikus, hogy az utóbbit rendre a demokráciával azonosítja, elvégre Rousseau saját bevallása szerint nem volt demokrata, lásd Rousseau 1997, 49). Logikailag a kettő természetesen nem fér össze, de hát Rousseau-nak sosem volt erőssége a logika. A társadalmi szerződés egész eszméje nem fér össze például a társadalmat félrevezető törvényhozó

ötletével, mégis elképzelhetetlen nélküle; az általános akarat sem lehetne egyszerre azonos a többségi akarattal és különböző tőle, Rousseau mégis ezt állítja; nem szabad tehát fennakadnunk azon sem, hogy hol a nép láthatatlan lényege lesz mindenható, hol egy tőle teljesen független, külső istenség.

Ami Rousseau-t erre a különös, de a korszakban nem egyedülálló lépésre vezeti, az a kereszténység sokak által vélelmezett képtelensége arra, hogy megfelelő államegyház legyen. Már Hobbes célja is az volt a *Leviatán*ban, hogy megszüntesse a világi és az egyházi hatalom kettős jellegét, s a kardot és a pásztorbotot is az állam kezébe adja, ahogyan az a könyv címlapjának híres ábráján is szerepel. Az anglikán vagy a lutheránus államegyházak meg is valósították mindezt már jóval Hobbes előtt, a francia gallikán egyház pedig jóval Rousseau előtt, tehát nem egészen világos, hogy miért viselkednek mindketten úgy, mintha valami hallatlan újdonsággal állnának elő. Valójában csupán azt a régi katolikus elvet utasítják el, amely az adógaras története óta („Adjátok meg tehát a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami Istené!", Mt 22,21) mindig is a két hatalom, „a két kard", a fizikai és a szellemi elválasztását hirdette. Érdemes egyetlen pillanatra elgondolkodni azon, hogy a köztudatban ma is úgy él, mintha a modernség valósította volna meg az állam és az egyház elválasztását nyugaton, holott ennek épp az ellenkezője az igaz: a középkor valósította meg (még ha nem is teljesen és tökéletesen), és a modernség számolta föl.

Rousseau egyenesen „bizarrnak" tartja a középkori modellt: „ez két törvényhozást, két vezetőt, két hazát ad az embereknek, s így ellentmondó kötelességeket ró rájuk és lehetetlenné teszi, hogy egyszerre legyenek hívők és állampolgárok". Nem is nagyon bíbelődik azzal, hogy érveljen ellene, hiszen ez „oly nyilvánvalóan rossz, hogy csak az időt vesztegetnénk, ha hibáinak kimutatásában töltenénk kedvünket" (*uo.* 86). Az, hogy ez a nyilvánvalóan rossz modell ezer évig mégiscsak fenntartott egy civilizációt, és sikeresen korlátozta mindkét hatalmat egymás által, lehetetlenné téve bármi olyasmit, amit a modern időkben totalitarizmusnak nevezünk, egy Rousseau-hoz hasonlóan felvilágosult szerzőben nyilván fel sem merül.

A kereszténység valamilyen más, nem intézményes formája azért alkalmatlan a politikai szerepre, mert minden ember testvériségét hirdeti, vagyis legfeljebb az emberiség társadalmának megalkotásához járulhatna hozzá, nem a konkrétan létező államokéhoz. Rousseau a végletekig élezi a „merőben szellemi, kizárólag égi dolgokkal törődő" kereszténység és az evilági politika ellentétét, hogy annál nyilvánvalóbb legyen a kettő összeférhetetlensége. Először is: az, hogy az emberek a tiszta, evangéliumi szellemben legyenek keresztények, eleve lehetetlen, hiszen ilyen magas elvárásoknak a többség képtelen megfelelni. Másodszor: ha lehetséges is volna, a tökéletes emberek nem lenne szükségük társadalomra, kormányzatra, összetartó erőre, vagyis maga az állam szűnne meg. Harmadszor: ha ennek ellenére mégiscsak létrejönne valamilyen állam, ez mindig ki volna téve annak, hogy akár egy külső ellenség megsemmisítse, akár egy „becsvágyó és álszent" honfitársuk (egy Catilina vagy egy Cromwell) ragadja meg a hatalmat; vagyis a tökéletesek köztársaságából óhatatlanul zsarnokság jönne létre.

Amire tehát szükség van, az egy olyan „merőben polgári hitvallás", amely az embereket elsősorban saját államukhoz teszi lojálissá, ugyanakkor transzcendens, tehát megkérdőjelezhetetlen alapot szolgáltat az államnak, amely *önmagát* ezek szerint – dacára minden társadalmi szerződésnek – sehogy sem képes megalapozni. Ahogyan a Törvényhozó figurájának bevezetése is mutatta, már az alaptörvényeket is csak az isteni akaratra való hivatkozással lehetett meghozni, és ebből a szempontból teljesen mellékes, hogy „igaz-e" az, amit erről az akaratról állítunk:

> Midőn Caesar Catilina védelmére kelt, megpróbálta felállítani azt a dogmát, hogy a lélek halandó. Cato és Cicero nem vesztegette idejét filozófiai okoskodásra, amikor meg akarták cáfolni őt; beérték azzal, hogy kimutatták: Caesar rossz polgár módjára beszélt és az államra nézve veszedelmes tannal állt elő. És csakugyan ebben a dologban kellett ítéletet mondani a római szenátusnak, nem pedig holmi teológiai kérdésekben (*uo.* 88, 47. lj.).

Vagy ahogyan már a Törvényhozó kapcsán is kifejtette, a nemzetek kialakulásakor a teológia és a vallás *eszköze* a politikának, nem pedig vele egyenrangú szereplő (*uo.* 36). Azt persze elsőre nem könnyű belátni, mi köze van a lélek halhatatlanságának az állam stabilitásához, és még csak nem is ez az egyetlen dogma, amelyet Rousseau szükségesnek lát előírni a polgári hitvallásban. A dogmáknak persze egyszerűeknek, csekély számúaknak és megfogalmazásukban pontosaknak kell lenniük; még fontosabb, hogy nem szabad magyarázni vagy értelmezni őket, hiszen ez lehetőséget adna a vitára, a vita pedig összeférhetetlen a társadalmat megalapozó voltukkal. Ha fel akarjuk sorolni őket:

> Létezik a hatalmas, bölcs, jóságos, előrelátó, és mindenről előre gondoskodó istenség, van eljövendő élet, az igazak üdvözülnek és a rosszak elnyerik büntetésüket, a társadalmi szerződés és a törvények szentek – íme, a pozitív tantételek (*uo.* 88).

Rousseau ugyan nem indokolja meg, hogy pontosan miért is ezek a tételek alapvetőek és nem mások, de – ha visszafelé haladunk a listán – eléggé nyil-

vánvaló, hogy: *(1)* a szerződés és a törvények jogi megalapozása csak valamilyen erkölcsi konszenzusra támaszkodhat (az, hogy a jog mást is előírhatna, mint az erkölcs, Rousseau szemében mindig is abszurdumnak számított); *(2)* az erkölcshöz ugyanakkor nem lehet más szankciót rendelni, mint az emberi jutalmazástól és büntetéstől független isteni igazságszolgáltatást (hiszen ha nem így volna, akkor már nem erkölcsről beszélnénk, hanem pusztán egyéni érdekkalkulációról, de hát épp ezt akartuk felülírni valamivel); *(3)* az isteni igazságszolgáltatásnak csak akkor van értelme, ha létezik örök élet, amelyben mindez megvalósul; és *(4)* természetesen ehhez nem elegendő egy deista értelemben vett, személytelen Isten, hanem a teizmus személyes, mindentudó, igazságos és gondviselő (jutalmazó és büntető) Istenére van szükség.

A gondolatmenetnek ez a része tehát önmagában koherens. Ami ellentmondásosabb, az a pozitív tantételekhez hozzárendelt negatív tétel, a vallási intolerancia tilalma: „Ami a negatív tantételeket illeti, egyetlenegyben foglalom össze valamennyit, ez pedig a türelmetlenség: azoknak a vallásoknak a sajátja, amelyeket elvetettünk" (*uo.* 88). Ez azért különös, mert maga a polgári vallás sem toleráns egyáltalán: habár senkit sem kötelezhet arra, hogy higgyen a fenti dogmákban, ám aki nem hisz, azt száműzheti az államból, sőt, „ha valaki előbb nyilvánosan elismeri e tantételeket, majd úgy viselkedik, mint aki nem hisz bennük, azt az embert sújtsa halálbüntetés". Különösen figyelemreméltó az „úgy viselkedik, mint" kitétele, vagyis még csak nem is kell nyilvánosan vitatnia valakinek a tételeket ahhoz, hogy eretnekké váljon: elég, ha az állam úgy dönt, hogy az illető ráutaló magatartással jelezte egyet nem értését. Az intolerancia tilalma tehát nem a polgári vallásra vonatkozik, hanem azokra a felekezetekre, amelyek a polgári vallás keretein belül működnek, és csupán politikai szempontból irreleváns tanaikban térnek el egymástól. Nekik tilos egymást üldözniük ez utóbbiak miatt, de az államnak joga van üldözni őket, amennyiben bármely tételük – vagy gyakorlatuk, lásd fenn – ellentmond a polgári vallásnak: „aki azt merészeli mondani: *az egyházon kívül nincs üdvözülés*, azt ki kell űzni az államból" (*uo.* 89). Ez természetesen csak a korabeli katolikus egyház felé intézett fenyegetés; a polgári vallásnak igenis joga van azt mondani, hogy a közösségben nem lehetséges más módon üdvözülni, de még fizikailag életben maradni sem.

A közösségi üdvösség vagy „közüdv" a későbbiekben tényleges szerepet is játszott a francia forradalom retorikájában és gyakorlatában, amely a „Legfőbb Lény" formájában meg is próbálta létrehozni a maga politikai istenségét. A vallási tolerancia odáig terjedt, hogy a katolikus egyház papjaitól megkövetelték az államnak tett hűségesküt, és aki ezt megtagadta, vagy magatartásával jelezte, hogy nem ért egyet vele, az bebörtönzéssel, deportálással vagy kivégzéssel számolhatott. (Ilyen magatartásnak számított például az egyházi öltözék utcai viselése mint az állampolgárok egyenlőségének burkolt kétségbevonása; vagy az, ha egy feloszlatott szerzetesrend tagjai továbbra is folytatták közös életüket a civil társadalomban, megbontva ezzel a társadalom egységét, lásd például a compiègne-i kármelita apácák kivégzésének esetét, Pierre 1995). Mindez ráadásul nem csupán a jakobinus terror időszakára volt igaz, hanem még a Direktórium idején is újabb egyházüldözésekhez vezetett. A Rómához hű egyház Napóleon 1802-es konkordátumáig nem működhetett legálisan, és utána is csak a gallikán egyházmodell, tehát a szigorú állami ellenőrzés keretein belül. Az olyan egyházak, mint például a Teofilantrópia Egyháza, pedig azért élvezhettek viszonylagos autonómiát, mert teljes egészében elfogadták a hivatalos kultuszt, annak minden elemével: a Dekádok kultuszával, az állampolgári összetartást szolgáló erény-ünnepekkel és hasonlókkal egyetemben (Nyirkos 2014, 65–66). A véres következmények jól ismertek, de kevésbé erőszakos formában az Amerikai Egyesült Államokban is kialakult – már ugyanebben az időben – egy polgári vallás, amelynek leghíresebb elemzését azután Robert Bellah adta az 1960-as években.

Az mindenki előtt ismert és ma is megszokott gyakorlat, hogy az USA politikusai rendszeresen utalnak beszédeikben Istenre, olykor a Gonosz Birodalmára vagy Tengelyére, vagy, hogy katasztrófák idején például közös imádságra szólítanak fel. Az ilyen szövegek példájaként Bellah felidézi Kennedy elnök beiktatási beszédét, amelynek szövege „a mindenható Isten színe előtt" letett „ünnepélyes esküről" beszél, abban a formában, ahogy azt „elődeink előírták csaknem egy és háromnegyed évszázaddal ezelőtt", tehát az amerikai alkotmány elfogadásakor. A szöveg további részei is tartalmaznak közvetlen hivatkozásokat Istenre, például azt, hogy „az ember jogai nem az állam nagylelkűségéből származnak, hanem Isten kezéből", vagy, hogy munkánkhoz „az Ő áldását és segítségét" kell kérnünk, bár ehhez már egy érdekes fordulat hozzáfűzi azt is, hogy azért „ezen a földön Isten munkájának igazán a miénknek kell lennie", bármit jelentsen ez pontosan. Egyéb szófordulatoknak is van némi teológiai ízük („az ember halandó keze", az ember jogaiba vetett „hit", „az áldozat, amelyet kérünk"), és a szöveg egészéből is egyfajta történelmi gondviselésbe, az üdvtörténet amerikai változatába vetett hit sugárzik (Bellah 1991, 168–169).

A módszertani ateizmus emlőjén nevelkedett politikatudós persze azt fogja mondani minderre, hogy puszta retorikáról, „ceremoniális jelentőségű" gesztusról van szó, vagy – ha még cinikusabbak vagyunk – a közönség vallásos részének szánt színielőadásról. Bellah azonban helyesen jegyzi meg, hogy valami nem lesz kevésbé jelentős attól, hogy csak kivételes alkalmakkor bukkan fel, és ez a gondolat Carl Schmitt-től sem lenne idegen:

> Épp eleget tudunk a ceremónia és a rítus funkciójáról a különböző társadalmakban ahhoz, hogy gyanakvással fogadjuk, ha valamit azért tolnak félre mint jelentéktelent, mert az „csupán egy rítus". Az, amit az emberek ünnepélyes alkalmakkor mondanak, nem szó szerint értendő, de gyakran jelez olyan mélyen gyökerező értékeket és elköteleződéseket, amelyek a mindennapi élet során nem válnak explicitté (*uo.* 170).

Érdemes tehát a „vallásos" elemeket komolyan venni egy ilyen beszédben, különösen akkor, ha nyilvánvalóan nem egy adott politikus egyszeri ötletéről van szó, hanem olyasmiről, ami egy tágabb és jóval régebbi hagyományba illeszkedik. Feltűnő például, hogy Kennedy beszédéhez hasonlóan más politikai szövegek sem szoktak utalni sem konkrét felekezetre, sem egy kicsit is jól körvonalazható Istenre, még a keresztény Istenre vagy Jézus Krisztusra sem. A felekezeti hovatartozás Amerikában magánügy, és ha valaki, hát Kennedy pontosan tudta, milyen problémákhoz vezethet, ha valaki a közéletben is egy egyház tagjaként viselkedik. Mint az Egyesült Államok első (és mindmáig egyetlen) katolikus elnöke külön magyarázkodni kényszerült protestáns lelkészek előtt emiatt, kifejtve, hogy saját személyes meggyőződése sohasem befolyásolhatja politikai döntéseiben, bármilyen különösen is hasson ez: mintha az ember (még ha történetesen elnök is) a kabátjával együtt fogasra akaszthatná a meggyőződését is, mielőtt belép az Ovális Irodába (lásd Sandel 2011, 284). Az Istenre való hivatkozás hasonlóképpen problematikus, ha bármi többre utal, mint „Isten fogalmára, egy olyan szóra, amelyet majdnem minden amerikai el tud fogadni, de oly sok különböző dolgot jelent oly sok különböző ember számára, hogy már-már jelentése sincs" (Bellah 1991, 170).

A hagyományos felekezetek és azok istenei tehát kívül maradnak a politikai szféráján, azonban ez a legkevésbé sem jelenti, hogy valamilyen „szekuláris állam" jön létre. Az egyház és az állam elválasztása valójában az állam szakralizációja előtt nyitja meg az utat, ugyanúgy, ahogy azt a „politikai vallások" esetében láttuk. Az egyetlen, amiért Bellah mégsem az állam vallásos imádatáról beszél, az az, hogy véleménye szerint továbbra sem maga a politikai közösség a legfelsőbb vagy az abszolút hatalom: „Nem maga a népakarat a jó és a rossz kritériuma. Van egy magasabb kritérium, amely szerint ez az akarat megítélhető: lehetséges, hogy a népnek nincsen igaza" (*uo.* 171). Nem a népszuverenitás vagy a demokrácia istenségével van tehát dolgunk, és valóban, a beiktatási beszéd is az ember jogainak isteni eredetét emlegette, amelyek nem önmaguknak köszönhetik abszolút érvényességüket, hanem egy magasabb instanciának. (Később még visszatérünk arra, hogy csakugyan lehetséges magát az emberi jogok eszméjét nyilvánítani

abszolútummá, vagy Voegelin kifejezésével élve *realissimum*má, de ezt a lépést majd az ENSZ deklarációi fogják megtenni.) Önmagában az, hogy az emberi jogok alapvetőbbek még az állam törvényeinél is, semmi esetre sem bálványimádás, épp ellenkezőleg: a középkori felfogás is hasonlóan vélekedett a természetjogról, és ettől még nem vált kevésbé hívővé, még a szó hagyományos, keresztény értelmében sem.

A polgári vallás tehát nem szükségképpen válik meg a társadalom fölötti istenség fogalmától, inkább abban különbözik kevésbé politikai elődeitől, hogy lényege szerint a hazafiság vallása. Már Rousseau is ehhez igazította a tantételeit, és ez jelent meg az amerikai alapító atyáknál is. Ez volt az értelme Benjamin Franklin *public religion*jének, és ez volt az, amit George Washington úgy fogalmazott meg, hogy „a Vallás és az Erkölcs a politikai prosperitás nélkülözhetetlen támaszai", és aki ezek felforgatásával próbálkozik, az „nem formálhat igényt a Hazafiság érdemére". Még ha felmerül is egyesekben, hogy például megfelelő neveléssel kialakíthatók polgári erények egyes emberekben, „az ész és a tapasztalat egyaránt óvnak attól, hogy azt reméljük, érvényesülhet Nemzeti erkölcs a vallási elv kizárásával" (*uo.* 173).

A *Függetlenségi Nyilatkozat* ugyanakkor egyértelműen fenntartotta, hogy a politikai és az erkölcsi törvények végső forrása Isten, amikor ezeket „a Természet és a Természet Istene Törvényeiből" vezette le. Az embert „elidegeníthetetlen Jogokkal" maga a Teremtő ruházta fel, aki „a világ Legfőbb Bírája", és a társadalom továbbra is „az isteni Gondviselés" oltalma alatt áll (*uo.* 174). Az isteni törvényből levezethető természeti törvény és az emberi törvények ezzel megkövetelt összhangja hamisítatlan középkori gondolat, amely majdnem pontosan ugyanígy szerepelt már Aquinói Szent Tamásnál is (Tamás 2011, 8–13). Jefferson és társai persze nem közvetlenül innen vették át, hanem az ezzel többé-kevésbé folytonos angol hagyományból, de a tény ettől még tény marad. A levezetés *tartalmára* nézve már lehetnek kétségeink, elvégre az, hogy Amerika különösen is az isteni Gondviselés „láthatatlan kezének" műve, ahogyan Washington beiktatási beszéde fogalmaz; vagy az, hogy „a kormányzás köztársasági modellje" hogyan származik az isteni törvényből, alaposabb érvelést igényelne (Bellah 1991, 174).

Amerika alapításának és az amerikai intézmények létrehozásának gondviselésszerű volta mindazonáltal vörös fonalként húzódik végig a polgári vallás egész történetén. Ha korábban megjegyeztük, hogy Jézus Krisztust maga Kennedy sem említette, akkor most tegyük hozzá: nem említette Jefferson vagy Washington sem, és ez nem valamiféle „politikai korrektséggel" függ össze, hanem az ő idejükben inkább azzal, hogy történetteológiájuk alapvetően ószövetségi. Már az első telepesek is úgy tekintettek magukra, mint Mózes utódaira, akiket az Úr kivezetett Egyiptomból (vagyis a bűnös

Európából) az ígéret földjére (*uo.* 175). Ezért aztán a választott népnek kötelessége is példát mutatni a világ többi részének, és valóban azt látjuk, hogy ez a határtalan önbizalom határozza meg az olyan politikai szövegeket is, mint például *A föderalista*. Ennek már 1. cikke is olyan „birodalomként" ír Amerikáról, amely „sok szempontból legfontosabb a világon", a 2. cikk a Gondviselés ajándékának nevezi, a 9. cikk pedig egyenesen arról beszél, hogy az ország politikai építményei a köztársaságokkal szembeni kritikák „örök érvényű" cáfolatát adják (Hamilton–Madison–Jay 1998, 39, 45 és 86). Különösen érdekes ez az önbizalom egy olyan ország esetében, amelynek lélekszáma ekkoriban talán a 2 és fél milliót ha elérte, szemben például a csaknem 30 milliós Franciaországgal. Johnson elnöknek talán már több oka volt az önbizalomra 1965-ben, amikor saját beiktatási beszédében arról beszélt, hogy „a szövetség", amelyet az alapítók kötöttek, arra volt szánva, hogy „egy nap majd az egész emberiség reményeit inspirálja" (Bellah 1991, 175).

A „választott nép" ószövetségi teológiája egyébként – és ebben semmi meglepő nincsen – más, frissen formálódó nemzetekre is erősebben hatott a 18–19. században, mint a keresztény üzenet. Elég, ha a magyar *Himnusz*ra gondolunk, de eszünkbe juthat az a jellemző epizód is, amikor az 1849 elején Debrecenbe érkező Kossuth Lajos „foglalkozási rovatába" a kapuőrség nemes egyszerűséggel azt írta: „a magyarok Mózesse".

A polgári vallásnak innentől kezdve ugyanúgy megvoltak a maga ünnepei, szent iratai, szentjei és templomai, mint hagyományos elődeinek. Az ünnepek jelentése ugyanakkor többszörösen keveredett egymással: a Hálaadás (*Thanksgiving*) például eredetileg az első aratás ünnepe volt Virginiában és Massachusettsben, vagyis inkább az első telepek alapításáról emlékezett meg; 1789-ben vált állami ünneppé, és ekkor már magában foglalta a forradalomról való megemlékezést is, vagyis immár mind a kettő a mózesi Kivonulás megismétlésére utalt (amelynek ünnepe eredetileg a zsidó Pészah, és ennek folytatásaként a keresztény Húsvét). Szent iratok tekintetében a *Függetlenségi Nyilatkozat* és az *Alkotmány* ugyanolyan örökérvényű és megváltoztathatatlan dokumentumok, mint a Biblia könyvei, mindenki tudja, hogy az *Alkotmányt* legfeljebb kiegészíteni lehet, de még a Kongresszus kétharmada sem fogadhat el új alaptörvényt. A 19. században került ezek mellé amolyan Újtestamentumként Lincoln gettysburgi beszéde. Ami az ószövetségi szenteket illeti, Washingtont ugyanúgy nevezték Mózesnek, mint Magyarországon Kossuthot, de Lincoln meggyilkolásával értelemszerűen felbukkant a keresztény vértanúság párhuzama is, sőt, voltak, akik az áldozattá vált elnököt egyenesen Jézus Krisztushoz hasonlították (*uo.* 176–178). És ha már szenteket és vértanúkat emlegetünk, ezek sírhelyei mindig is szentélyek voltak, ahogy ilyen szentélyeket találunk ma is az amerikai arlingtoni hősi temetőben. (A köríves oszlopcsarnok feltűnően hasonlít olyan épületekre, mint például a párizsi Panthéon belső tere, amely a másik polgári vallás, a francia forradalmi kultusz temploma volt, mellesleg egy korábbi katolikus templomban. De a londoni Westminster-székesegyház is átalakult az idők folyamán a nemzet nagyjainak, vagy Carlton Hayes szavaival, „profán szentjeinek" emlékhelyévé, lásd Hayes 1960, 45.) Az Ismeretlen Katona Sírja, az örökmécses és a hősi halottakról megemlékező Memorial Day kultikus jellege is aligha szorul bővebb kifejtésre (Bellah 1991, 178–179).

Nem árt még egyszer leszögezni, hogy az amerikai „polgári vallás" viszonya a keresztény egyházakhoz vagy más közösségekhez ugyanolyan felsőbbrendű, mint Rousseau-é, még ha ennek eretnekeit nem is végzik ki nyilvánosan. Az egyházak, a hitközségek vagy mások hozzájárulhatnak az állam, tehát a polgári vallás céljaihoz, de egyébként nagyrészt a magánéletben vagy a civil szférában működnek. Semmilyen egyenrangú viszonyról nincs tehát szó, de ez egy modern államban lehetetlen is volna. A kritikusok nagy része magát ezt az egyenlőtlenséget kifogásolja, elvégre az „elválasztás fala", Jefferson híres kifejezése azt feltételezné, hogy két, kölcsönösen független entitásról van szó. Magam is emlékszem egy Barack Obama idejéből származó katolikus karikatúrára, amelyen az elnök egy törvénykezési bulldózert vezetve tör be egy templomba, és ezt mondja: „Nem értitek? Ez a fal azért van, hogy *ti* ne avatkozzatok az *én* dolgomba!" Más szóval, az államnak természetesen joga van beleszólni az egyházak ügyeibe, de az utóbbiaknak legfeljebb akkor van hasonló joguk, amikor támogatásukról biztosítják a kormányzatot és annak ideológiáját. Az amerikai kultúrharcok taglalása nem ennek a könyvnek a feladata, ezért csak annyit említsünk még meg, hogy a kritika – és ezt részben már Bellah is érzékelte – két formát ölthet. Az egyik azt kifogásolja, hogy a polgári vallás igazából nem is vallás, tehát mintegy „bitorolja" a „valódi" vallások külsőségeit, szimbólumait és szertartásait. Ezzel a kritikával szemben Bellah fenntartja, hogy „a polgári vallás legjobb formájában hiteles megragadása az egyetemes és transzcendens vallási valóságnak, ahogyan az az amerikai nép tapasztalatában megjelenik, vagy szinte azt mondhatnánk, kinyilatkoztatásra kerül" (*uo.* 179).

Ez az apológia persze a legkevésbé sem megnyugtató a kritikusok másik csoportja számára, akik szerint épp ez a gond, vagyis az, hogy az abszolútum *ténylegesen* átvándorol az egyházból az államba, úgy, ahogyan azt a szuverenitásról szóló fejezetben láttuk. Nem „pszeudo-vallásról", „valláspótlékról", „ersatz-vallásról" és hasonlókról van szó, hanem valamiről, ami pontosan ugyanolyan igényekkel lép fel, mint egy egyház. Ez a felfogás, mint látható, nem lát valódi különbséget a demokráciák kultusza, a diktatúrák politikai vallása és a nemzetállamok polgári vallása között. Legradikálisabb

formájában, amelyet Amerikában William Cavanaugh képvisel – és tőlem sem áll távol –, maga a „vallás" fogalma is üresnek bizonyul, amelyet éppen a nemzetállamok hoztak létre, hogy megkülönböztessék saját „politikai" szférájukat a vallások „privát" szférájától. A vita nagy része eleve a keresztény fogalmi kereten belül folyik, ezért írhatja Cavanaugh, hogy „a nemzeti liturgia nem szekuláris" és „a keresztény liturgia nem szakrális" (Cavanaugh 2011, 115–122), már ha szakrálison azt értjük, hogy a szekuláristól valamilyen fal választja el, mintha Isten akarata csak ebben a szférában működne valamilyen megkülönböztetett módon. Ennek a nézetnek is megvan a maga veszélye persze, hiszen könnyen magával ránthatja nemcsak a vallás valóban súlyosan diszkreditált fogalmát, de a keresztény egyházét is, amely azért mégsem lehet teljesen azonos a világgal. De hangsúlyozzuk még egyszer: nem arról van szó, hogy nincsen különbség a kereszténység teológiája és egyháza vagy a demokrácia, a diktatúra és a nemzetállam ideológiája és intézményei között. A különbségek azonban nem a fogalmi struktúra különbségei, és ez az, amit már Carl Schmitt is felismert, még ha nem is tudott szabadulni a „szekularizáció" terminológiájától. Ezért érdemes ismét felidézni Cavanaugh megállapítását: „Carl Schmittnek igaza volt, amikor azt mondta, hogy az állam minden modern fogalma szekularizált teológiai fogalom, ha »szekularizált« alatt azt értjük, »rejtett«" (*uo.* 3).

A „rejtettség" kifejezés azért tűnik hasznosnak, mert a korábban idézett szerzők közül Emilio Gentile és Robert Bellah is hajlottak arra, hogy a politikai vagy polgári „vallások" jelentősége idővel valószínűleg csökken, ám ezt inkább a látványos, ceremoniális, a követőket lelkesítő külsőségekre vagy a világosan megfogalmazott dogmatikára értették. Ha azonban felismerjük, hogy az ünnepek és az ünnepélyes deklarációk mögött burkoltan mindig is egy alapvető gondolati struktúra húzódott meg, amely lényegileg megkülönböztethetetlen az úgymond „vallásokétól", akkor képesek leszünk a szelídebb formákban is észrevenni ezt a struktúrát. Maga Bellah is megpendítette, hogy a „polgári vallásnak" lehetséges egy olyan formája, amely a *Polgári vallás Amerikában* megírásának idején, az 1960-as években alig volt észrevehető, ám azóta már jelentős fejlődésen ment át:

> Az Egyesült Nemzetek pislákoló lángja jelenleg még túl gyönge ahhoz, hogy egy kultusz középpontja legyen, de egy valódi transznacionális szuverenitás fölemelkedése ezen bizonyára változtatna. Szükségessé tenné, hogy a létfontosságú nemzetközi szimbolizmust saját polgári vallásunkba integráljuk, vagy jobban mondva, azt eredményezné, hogy az amerikai polgári vallás egyszerűen a világ új polgári vallásának részévé válna. Felesleges azon spekulálni, hogy milyen formát öltene egy ilyen polgári vallás, habár az nyilvánvaló, hogy olyan vallási tradíciókra is építene, amelyek kívül esnek a bibliai vallás szféráján (Bellah 1991, 185–186).

A felvetés nem alaptalan, és 2018-ban ebben már biztosabbak lehetünk. Hogy helyes-e mindezt nemzetközi polgári vallásnak nevezni, az több mint kétséges, de az ENSZ politikai teológiájáról még ebben a könyvben is lesz szó. Itt és most csupán annyit kívánok jelezni, hogy Cavanaugh-val majdnem egy időben és tőle nem függetlenül a finn Mika Luoma-aho már felvázolta a nemzetközi rendszer politikai teológiáját a *God and International Relations* című könyvében. A könyv egyik alapvető állítása éppen az, hogy a nemzetközi rendszer ma is nagyjából kétszáz szuverén állam közössége, és ezek a nemzetállamok semmivel sem valóságosabbak, mint egy teológiai isten:

> Nagyon fontos kiemelni és mindig szem előtt tartani egy tényt, amelyet korábban már jeleztünk: hogy az államok a szó szoros értelmében nem *valóságosak*. Ez ontológiai kijelentés, amely megkívánja, hogy definiáljuk, mit értünk valóságon. Amivel az államok mint entitások nem rendelkeznek, az az emberi elmén kívül, attól függetlenül létező fizikai lényeg. Persze az államok (...) képesek különböző módokon *jelölni* a valóságot: emberek cselekednek a nevükben, térképekre rajzoljuk, zászlókkal azonosítjuk, válllapokon hordjuk és zöld acélban mozgósítjuk őket. De: az állam nem valaki, nem kép, nem zászló és nem harckocsi – mindezek csak szimbólumai valaminek, ami nem látható, de hiszünk benne, hogy létezik, vagy legalábbis úgy teszünk, mintha hinnénk (Luoma-aho 2012, 55–56).

Abból a tényből, hogy az ENSZ a szó ontológiai értelmében nem létező államokat tömörít, amelyek nevében vezetőik cselekednek, és ez a testület mégis valóságosként értelmezi magát, holott az absztrakciónak egy még magasabb fokát képviseli, számtalan ellentmondás adódik. Ezek részletes tárgyalására a könyv végén térünk vissza, most elegendő annyit megkockáztatni, hogy azok, akik az állam kapcsán politikai vagy polgári vallásokat emlegetnek, a nemzetközi rendszert nevezhetnék akár politikai politeizmusnak is; a polgári politeizmus azonban igen különösen hangozna. Ez nyilvánvalóan azért van így, mert a nemzetközi közösségnek még annyira sincsenek polgárai, mint a Francia Köztársaságnak vagy az Amerikai Egyesült Államoknak. Politikusai vannak, és a politikai teológiákat inkább ők állítják elő, mint a népi tapasztalat kinyilatkoztatása. De mielőtt erre rátérnénk, vessünk egy hosszú pillantást azokra a teológiákra, amelyek nem szigorúan véve „politikaiak", ám befolyásuk legalább akkora napjainkban, mint az eddig tárgyaltaké.

6 | FEJEZET

A GAZDASÁG TEOLÓGIÁI

A gazdaság teológiái természetesen maguk is politikaiak annyiban, hogy talán minden másnál erősebben befolyásolják a modern államok működését. Ezt valószínűleg kevesen vitatják; annál nehezebb kérdés, hogy tulajdonképpen mi is a legfőbb létező, a transzcendens abszolútum a gazdaság világában.

Az első jelölt a piac lehetne, hiszen, mint mindenki tudni véli, már Adam Smith is egy misztikus képpel, a „láthatatlan kézzel" írta le az emberi szándékoktól függetlenül működő, mindent egy üdvös végkifejlet felé terelő mindenható piacot; ez az elképzelés pedig rokon azzal, ahogyan a keresztények a Gondviselésről vagy a görbe vonalakkal is egyenesen író Istenről gondolkodnak. A kérdés persze nem ilyen egyszerű, mert Smith fő műve, *A nemzetek jóléte* (vagy más fordításban *A nemzetek gazdagsága*) összesen egyszer említi a „láthatatlan kéz" metaforáját, és szó szerint ott sem a piac láthatatlan kezéről beszél, csupán arról, hogy az egyének önérdekkövetése végső soron a közérdeket is szolgálhatja:

> A társadalom évi jövedelme mindig pontosan annyi, mint tevékenysége egész esztendei termelésének csereértéke, vagy szabatosabban, ez nem más, mint maga a csereérték. Azzal tehát, hogy minden egyén tőle telhetően igyekszik tőkéjét a hazai tevékenység fenntartására használni, és ezt a tevékenységet úgy irányítani, hogy termelése a lehető legnagyobb értékű legyen, szükségszerűen azon dolgozik, hogy a társadalom évi jövedelme a lehető legnagyobb legyen, bár általában nem a közösség érdekét akarja előmozdítani, és nem is tudja, mennyire mozdítja azt elő. Ő csak saját biztonsága miatt támogatja a hazai tevékenységet inkább, mint az idegent, és csak saját nyereségét keresi, mikor azt úgy irányítja, hogy annak termelése a legnagyobb értékű legyen. Ebben is, mint sok más esetben, láthatatlan kéz vezeti őt egy cél felé, melyet ő nem is keresett (Smith 2011, 489).

A „sok más eset" részletezésére ezen a helyen nem kerül sor, ezért inkább csak közvetett módon próbálhatjuk meghatározni, hogy mire gondolt Smith

pontosan. Számos szerző hangsúlyozza, hogy a „láthatatlan kéz" Istenre való utalása a korabeli olvasók számára nyilvánvaló volt (Oslington 2012, 430). Valóban, Isten láthatatlan kezének említéseivel tele van a 17–18. század egyházi irodalma, beleértve Smith szűkebb hazáját, Skóciát is, ahol épp az ő idejében adták ki Kálvin *Institúcióit*, amelyben szintén szerepel a metafora; de egyesek szerint a korban jól ismert római forrásokban is találkozunk hasonlóval, például Jupiter kapcsán (Harrison 2011; Vivenza 2008). Azt is csak a mai olvasó számára kell hangsúlyozni, hogy Smith gyermekkorában alapos kálvinista nevelést kapott, hogy egész életében rendszeresen járt templomba, és hogy tanárként maga is oktatott természetes teológiát. A teológiai hatás tehát nyilvánvalóan jelen van: igazából nem az a kérdés, hogy a láthatatlan kéznek van-e köze az Isten kezéhez, hanem hogy pontosan hogyan is kell ezt érteni, és mekkora a jelentősége.

A fő gond az, hogy a piacról és az árakról szóló fejtegetéseiben Smith egyszer sem utal a láthatatlan kézre, sőt, arról sincs mindig meggyőződve, hogy az egyéni érdekek automatikusan, valóban mintegy isteni varázsütésre változnának át közérdekké. Épp ellenkezőleg: a „nyereségből élők osztályának", tehát a kereskedőknek, az üzletembereknek és az iparosoknak az érdeke „nem függ össze a társadalom általános érdekével". Ezért szó sem lehet arról, hogy szabadjára engedjük az ilyen gazdasági szereplőket, sőt, még a gazdaság szabályozásába sem célszerű beleszólniuk:

> A kereskedelemre vonatkozó új törvény vagy intézkedés meghozatalára vonatkozó, az ő köreikből jövő minden javaslatot mindig a legnagyobb óvatossággal kellene meghallgatni, és sohasem volna szabad elfogadni, mielőtt a legnagyobb lelkiismeretességgel, sőt a leggyanakvóbb figyelemmel hosszan és gondosan meg nem vizsgálják azokat. Mert olyan rendhez tartozóktól jönnek ezek a javaslatok, kiknek érdeke sohasem pontosan a köz érdeke, kiknek érdeke általában, hogy félrevezessék, sőt elnyomják az összességet, és akik tényleg sokszor félrevezették és elnyomták azt (Smith 2011, 289).

Mindez aligha a szabad piac istenítése, tehát a legkézenfekvőbb magyarázat még mindig az, hogy a „láthatatlan kéz" amolyan speciális eset, kivétel, amely *olykor* kijavítja azt, ami az általános törvényekből, a gazdaság normál működéséből következik. Mindez érdekes analógiát mutat a partikuláris és az általános akarat teológiai megkülönböztetésével vagy Schmitt csodájával és természeti törvényével. Paul Oslington inkább a „speciális és általános gondviselés" Newtonnál is megtalálható fogalmának hatására gyanakszik, de ez pontosan ugyanaz, csupán a kifejezés más (Oslington 2012, 433). Ennyiben tehát igenis mondhatjuk, hogy Smith elgondolása teológiai, csupán az nincsen benne, amit rendszeresen kiolvasnak belőle: a szabad piac abszolutizálása. Ha viszont ez nem található meg, akkor annál érdekesebbé válik a kérdés, vajon miért és hogyan torzult el ennyire az eredeti jelentés.

Ez már átvezet Harvey Cox *The Market as God* című könyvének gondolatmenetéhez, amely szintén utal arra, hogy Smith nehezen tekinthető a szabad piac „prófétájának" vagy „szentjének". Ha szentté akarnánk avatni, mint amolyan „Glasgow-i Szent Ádámot" (Cox 2016, 145), akkor egy *advocatus diaboli* könnyedén kimutathatná, hogy egyáltalán nem volt ortodox piachívő. Műveinek visszatérő motívuma, hogy az egyéni önzést igenis korlátozni kell a közjó érdekében, és hogy létezik egy olyan „belső bíró", vagyis erkölcsi érzék, amely csakis közösségben fejleszthető ki, nem pedig az egyén szabad önmeghatározásának terméke. Smith egyszerűen „túl sok mindent mondott és írt, ami ellenkezik a piaci ortodoxia szent hitvallásával" (*uo.* 155). Igaz, Cox idézetei nem *A nemzetek jólété*ből származnak, hanem Smith másik nagy művéből, *Az erkölcsi érzések elméleté*ből, azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a gazdaságfilozófia és az erkölcstan, sőt erkölcsteológia még nem váltak szét a 18. században, és számos szöveghely szerint Smith sem elkülönült szférákként tekintett rájuk. Tény, hogy hitt a Gondviselésben, vagyis gondolkodásának teológiai gyökerei voltak, amelyeket részben az antik sztoicizmusból, részben saját kálvinista hitéből, részben a newtoni természettörvényből kölcsönzött, de olyasmit biztosan nem mondott, hogy mindenki kövesse saját önző hajlamait, hiszen az isteni kéz úgyis mindent helyreigazít (*uo.* 157–158). Ez már egy későbbi közgazdaságtani iskola tétele, amely egy Smithénél radikálisabb teológiát képvisel.

Ez a teológia is választ keres a történelem értelmének kérdésére, arra, hogy mikor és hogyan „romlott el" ez a történelem, és miként lehet mindezt helyrehozni. A bűnbeesés és a megváltás ebben a gondolkodási keretben a piac túlzott szabályozásának és az attól való megszabadulásnak felel meg, vagyis gazdasági fogalmakban ugyan, de a keresztény mítosz struktúráját reprodukálja. A piachitnek ugyanakkor nemcsak teológiája van, de megvannak a maga papjai és szertartásai, és rendelkezik azzal a missziós lendülettel, amellyel az egész világot meg akarja hódítani, hogy tanítványává tegye a népeket (*uo.* 5–6). Ahogyan a demokratikus hit vagy Hitler gondviseléshite kapcsán is láttuk, egy meggyőződés hitszerű voltának legárulkodóbb jegye, hogy az ellene szóló tények sem ingatják meg, épp ellenkezőleg, megerősítik. A 2008-as világgazdasági válság után is számos közgazdász nyilatkozott úgy, hogy a válság csak megszilárdította a szabad piacba vetett hitét. Ez megint csak „a nem látható dolgok bizonyítéka", elvégre a semleges szemlélőnek könnyen támadhatott az a benyomása, hogy a válságot az ellenőrizetlen pénzpiacok elszabadulása okozta. Az igazhívő viszont tudja, hogy ez csak

a látszat: mivel a piac nem *lehet* rossz, ezért bizonyára van olyan magyarázat, amely kimutatja, hogy a jelenleginél is kevesebb ellenőrzés a megoldás. Lehet, hogy ezt ma még nem érti minden halandó, de a hívő látja, hogy mindez csak hitének próbatétele, és még erősebben hiszi, hogy „egyszer majd" világossá válik mindennek az értelme. Mintha csak a híres amerikai keresztény himnuszt hallanánk: *„Egyszer majd mindent megtudunk erről, / Egyszer majd végül megértjük, miért..."* (*uo.* 8, vö. Stevens–Warren 1911).

Arról persze nincs szó, hogy a piac teológiáját egy Közgazdász Szent Tamás valaha is rendszerbe foglalta volna, de elég figyelmesen kijegyzetelni a *Wall Street Journal,* a *Financial Times* vagy az *Economist* leggyakoribb érveléseit, hogy akár egy új *Summa* is összeállítható legyen belőlük. Cox ennek alapján beszél *ersatz* vallásról, vagyis olyasmiről, ami egy hagyományos vallás minden jellegzetességét hordozza, ám mégis *ersatz,* mivel nem „igaz", csupán az emberi elme konstrukciója (Cox 2016, 5–8). Ne feledjük el azonban, hogy a kritikusok (Feuerbachtól Marxig) ugyanezt állították a hagyományos vallásokról is, tehát a különbség csak az értékelésben jelenik meg, formális elemzéssel nem megragadható. Az „ersatz", „pszeudo", „kvázi" és hasonló jelzők többnyire csupán annyit jeleznek, hogy az őket használó szerzőnek nem rokonszenves az adott ideológia, de valódi szerkezeti különbséget általában nem tudnak kimutatni a „valódi vallásoktól".

Felvethető az is, hogy tényleg a piac-e a legmegfelelőbb név ennek a komplex jelenségnek a leírására, amire Coxnak az a válasza, hogy a „piac" ez esetben szünekdokhé, vagyis olyan nyelvi eszköz, amely a rész által utal az egészre. A piac csak egyetlen, de meghatározó eleme egy olyan gazdaságitársadalmi-kulturális rendszernek, amely az egész modern világot uralja. Ez persze megint csak homályos megfogalmazás, elvégre, ha a piac az Isten, akkor nem része a világnak, hanem „a világ van őbenne", és ez nem is lenne ellentétes az egész könyv gondolatmenetével. (A továbbiakban egyébként Cox érvelése is ebben az irányban halad tovább.)

Ha ezek után részletesebben is szemügyre vesszük ennek a bizonyos absztrakt piacnak (sőt Piacnak) a tulajdonságait, akkor – nem meglepő módon – az összes isteni attribútumot meg fogjuk találni benne. Mindenekelőtt a mindenhatóságot, amelynek leglátványosabb megnyilvánulása az átváltoztatás képessége. Ahogyan a szentmisében megvalósul a transzszubsztanciáció, vagyis a kenyér és a bor lényegének átváltozása Krisztus testévé és vérévé, a piac is képes végrehajtani azt a csodát, hogy mindent, amit megérint, valami mássá alakít, miközben a külső szemlélő számára úgy tűnik, mintha ezek megtartanák eredeti tulajdonságaikat. Konkrétan: a piac mindent képes áruvá változtatni, nemcsak a kenyeret és a bort, de magát a templomot is, vagy a földet, amelyen áll. Képes áruvá változtatni az emberi testrészeket

(lásd a szervkereskedelmet), az emberi genomot (amelynek kereskedelmi célú hasznosításáról szintén viták folynak), vagy akár magát az egész embert is (*uo.* 10–12). Ha nem állunk meg a Cox által felsorolt példáknál, hozzátehetjük, hogy ugyanez igaz olyan absztrakt entitásokra is, mint a kultúra vagy a tudás. Ennek jó példája, amikor egy művész nagyságát a híradások semmi mással nem tudják kifejezni, mint műveinek biztosítási értékével; de ide tartozik a „piacképes tudás" kultúraellenes fogalma is, amely mára nemhogy botrányosnak nem számít, de tanévnyitó beszédek kötelező tartozéka lett.

Ebből is látható, hogy a piac nem csupán mindenható, de mindenütt jelenvaló is, vagy legalábbis ez a tendenciája, hiszen folyamatos küzdelemben kell legyűrnie az élet egyes szféráinak ezzel szembeni ellenállását. Úgy is mondhatnánk, hogy a piac teológiája a modern keresztény gondolkodásból is ismert „folyamatteológia" rokona, amely nem változatlan és mindörökké tökéletes létezőként gondolja el az Istent, hanem olyanként, amely maga is úton van a beteljesülés felé (*uo.* 9).

Lehet, hogy a piac mindentudása vagy tévedhetetlensége is ebben a folyamatteológiai keretben értelmezendő, de inkább úgy tűnik, hogy már megvalósult, hiszen a szabályozással szembeni érvek mindig arra hivatkoznak, hogy a piac jobban tudja, mi a jó, mint bármilyen emberi tervezés.

> Mindenesetre a jelenlegi gondolkodás már most is olyan átfogó bölcsességet tulajdonít a Piacnak, amilyet a múltban csak az istenek ismertek. A Piac, mint oktatnak bennünket, képes meghatározni, hogy mik az emberi szükségletek, hogy mennyibe kell kerülnie az árunak és a tőkének, mennyit kell keresniük a fodrászoknak és a vezérigazgatóknak, és hogy mennyiért kell árulni a repülőgépeket, a futócipőket vagy a méheltávolító műtéteket (*uo.* 15–16).

De hogyan ismerhetjük meg a Piac akaratát? Ez már egy másik kérdés, amely az ember alacsonyabb rendű tudására vonatkozik. Még közgazdászok is észreveszik olykor – ahogyan a Nobel-díjas Paul Krugman tette 2014-ben –, hogy „a piac ezt akarja" vagy „a piac azt akarja" kijelentések olyan határtalan önbizalomról tanúskodnak, ami régebben csak a fanatikus hívők sajátja volt:

> A középkorban egy szentföldi keresztes hadjáratra való felhívásra az a felkiáltás volt a válasz, hogy „Deus vult!" – Isten akarja. De vajon tényleg tudták a keresztesek, mit akar az Isten? A vállalkozás eredményéből ítélve nyilván nem. Ez persze régen volt, és azokon a területeken, amelyekről én írok, az Isten állítólagos akaratára ritkán hivatkoznak. Látunk viszont számos szak-

politikai keresztes hadjáratot, amelyet csak az az implicit felkiáltás igazol, hogy „Mercatus vult!" – a piac akarja. De azok, akik a piac akaratára hivatkoznak, vajon tényleg tudják, mit akarnak a piacok? Megint csak: nyilván nem (Krugman 2014).

Krugman példája az, amikor a szociálisan túlságosan érzékeny államot fenyegetik közgazdászok rendszeresen a „pénzügyi istenek büntetésével", miközben egyáltalán nem egyértelmű, hogy a piac valóban annyi „emberáldozatot" követel, mint mondják. Ezért ha legközelebb azt magyarázza nekünk valaki, hogy ezt és ezt kell tennünk, mert ezt kívánja a piac, akkor tegyük fel magunknak a kérdést: „És ő ezt honnan tudja?" Mert az igazság az, hogy aki a piac igényeiről szónokol, a legtöbbször csak arra akar rávenni minket, hogy azt tegyük, amit ő akar.

De ha már keresztes hadjáratot emlegettünk, Cox megállapítása szerint ma is folyik „vallásháború", csak nem ott, ahol gondolnánk. A civilizációk összecsapásának huntingtoni gondolatára utalva úgy véli, hogy a legkomolyabb összecsapás nem a hagyományos vallások egyike vagy másika között folyik, hanem a „piaci vallás" és az összes többi közt. A piac ugyanis, és a hozzá kapcsolódó fogyasztói kultúra lényege szerint ellentétes ezek legtöbbjének felfogásával, amely mindig az ember határaira figyelmeztet, arra, hogy mi elegendő az ember számára, és mi felesleges. A piac első parancsolata azonban így szól: „Soha semmi sem elég" (Cox 2016, 21). Emellett – ahogy azt a mindent áruvá alakító hatása is mutatta – a piac ellenállhatatlan tendenciája a homogenizáció: minden különbséget eltüntet emberek és társadalmak között, ami saját működését gátolja. Ennek létezik elméleti megalapozása is, ami természetesen a szegénység felszámolásának programjával igazolja a hagyományos kultúrák letarolását (lásd Michael Novak *This Hemisphere of Liberty* című 1990-es munkáját); de még látványosabb a McDonald'shoz hasonló cégek eljárása, amelynek alapgondolata, hogy bárhol a világon megy be valaki az étterembe, pontosan ugyanazt kapja: *One Taste Worldwide* – Egy Íz Világszerte (*uo.* 205). A homogenizáció tehát – tudatosan és öntudatlanul – a hagyományos közösségek felbomlasztására irányul, ami a társadalom atomizálódásához, a piac működésének megfelelőbb individualizmushoz vezet. Homogenizáció és individualizáció – bár a két folyamat elsőre ellentétesnek tűnik – valójában ugyanannak az éremnek a két oldala.

A piac tehát valódi teremtő istenség. Új, korábban nem létező igényeket és vágyakat képes teremteni a semmiből, amit Steve Jobs, az Apple alapító vezérigazgatója – a fogyasztói kultúra tipikus celebszentje – úgy fogalmazott meg, hogy „sok ember nem tudja, mit akar, amíg meg nem mondod nekik" (*uo.* 238). De nemcsak új igények teremtéséről van szó, hanem egy új ember megszületéséről: ahhoz ugyanis, hogy az ember valóban azt és csakis azt kívánja, amit a piac nyújtani tud, számos régi tulajdonságától meg kell válnia, a szó evangéliumi értelmében „magára kell öltenie az új embert", vagyis újjá kell születnie (*uo.* 193). Ez nehéz, embert próbáló feladat a megtérő számára, de szerencsére számíthat a piac segítségére, amely a megfelelő pavlovi reflexek kiépítésével, a bibliaolvasást helyettesítő napi több órás képernyőbámulással, az idegrendszer átstrukturálásával és az egyre nagyobb tömegeket érintő krónikus figyelemzavar kifejlesztésével járul hozzá önátalakító törekvéseihez (*uo.* 198–199). Az egyén átalakítása mellett pedig a piac megteremti azt a nagy, kollektív személyiséget is, amelyet cégnek vagy vállalatnak nevezünk (*uo.* 48), és amely – számomra úgy tűnik – meglepően hasonlít a politikai testként felfogott állam korábbi eszméjére. Bár abban kétségtelenül van némi igazság, hogy ez az absztrakt lény nem csupán halhatatlan, de – a király Kantorowicz által leírt politikai testével ellentétben – korlátolt felelősségű is. Mindenki tudja, hogy a gazdasági válságokért – legalábbis az ortodox piaci teológia szerint – legtöbbször nem a cégek a felelősek, még kevésbé azok munkatársai, hanem ezek a piaci istenség kifürkészhetetlen akaratából bekövetkező természeti katasztrófák (*uo.* 54). Amikor a 2008-as válság után állami pénzekkel konszolidált cégek vezetői csillagászati jutalmakat kezdtek szétosztani saját maguk között, vagyis azok között, akik a válságért leginkább felelősnek tűntek, az ezzel kapcsolatos felháborodást sokan közülük nem is értették. Végül is a pénzügyi szakembereknek csak konjunktúra idején van – természetesen pozitív – szerepük a piac működtetésében, egy válságot azonban nem lehet előre látni, az olyan, mint egy „pénzügyi cunami" (Sandel 2011, 31).

A piac tehát mindenható, egyre inkább mindenütt jelenvaló, mindentudó, mindenestül jó, teremtő Isten. Egy Istennek azonban illenék örökkévalónak is lennie, és ebben a tekintetben a piac mégsem pontos mása a monoteizmusok Istenének, hiszen elég jól ismerjük születésének körülményeit. Mindenki ismeri azt az evangéliumi történetet, amikor Jézus Krisztus elkergeti az árusokat és a pénzváltókat a templomból: ez is mutatja, hogy a piac valaha szó szerint *benne volt* a templomban, és Cox szerint Jézusnak sem önmagában ez ellen a gyakorlat ellen volt kifogása, csupán az ellen, hogy az illetők becsapták és megkárosították a távolról érkezett zarándokokat (Cox 2016, 38–39). Akárhogy is legyen, annyi biztosan igaz, hogy a piacok sokáig a szakrális hatalmak alá rendelve működtek, és még a középkori piacterek is a templomok vagy székesegyházak előtt (ha nem is bennük) működtek, mintegy az egyház szeme előtt. A későbbiekben kezdtek el földrajzilag is távolabb kerülni, más, „világi" szempontok szerint új helyeket keresni maguknak, mígnem politikai értelemben is szembefordultak az egyházzal, amikor a királyokhoz

fordultak a működésüket akadályozó egyházi rendszabályok és intézmények (például a céhek) kiküszöbölése érdekében (*uo.* 40–42). Ez a korszak – a késői középkor és a kora újkor – az, amikor a piac elkezdett virtualizálódni, vagyis a következő fokon már elveszítette jelentőségét a fizikailag létező piactér is, hogy átadja a helyét a pénzpiacok absztrakt világának. A pénz és különösen a papírpénz/értékpapír megjelenésével a piac nemcsak a fizikai térből távozott, hanem a személyes kapcsolatok kontextusából is: „Többé nem találkozott egymással a vevő és az eladó, a kölcsönt felvevő és a kölcsönt nyújtó, hogy üzleteiket a morális normák egy közös implicit vagy explicit kódján belül lebonyolítsák" (*uo.* 43). Aki innentől kezdve rosszul járt, nem futhatott segítségért a moralistákhoz vagy a regulátorokhoz, hiszen csupán mechanizmusok áldozata volt: magára vessen, miért nem vigyázott jobban.

A piac spiritualizálódása tehát párhuzamos azzal a folyamattal, ahogyan a pénzügyi szektor egyre inkább átveszi a vezető szerepet a gazdaság egészén belül. Immár nem is papírdarabok, hanem elektronikus jelek válnak „termékké", és mindenki jól tudja, hogy a 2008-as válságot megelőzően már olykor tudatosan adtak-vettek üres pénzügyi csomagokat is, hiszen az is lehet jövedelmező (*uo.* 105). A piac tehát – ha nem is volt örökkévaló, és nem is született transzcendensnek – ma már egyre inkább hasonlít a keresztény Istenre abban is, hogy tökéletesen természetfeletti, vagy ahogyan Cox kifejezi, egyfajta „fantom-bioszféra" lakója (*uo.* 106).

Ezt a természetfeletti lényt azonban – eredetijéhez hasonlóan – valóságos templomokban imádják: ez annyira igaz, hogy a fogyasztás „templomait" vagy „katedrálisait" emlegetni manapság inkább közhely, mint újdonság (*uo.* 125; vö. például Ritzer 2005, 207–210). Talán nem is az a legfigyelemreméltóbb, hogy mennyire hasonlít némely klasszikus áruház egy valóságos székesegyházra, hanem a fordítottja: az, hogy miként válik egyre több keresztény templom hasonlóvá egy modern bevásárlóközponthoz. Ez különösen az amerikai *megachurch*-ökre jellemző, amelyek különböző „fogyasztói csoportok" igényeihez szabják saját programjaikat, igyekeznek minél nagyobb spirituális „választékot" kínálni, állandóan újdonságokkal rukkolnak elő, a templomokban pedig kávézókat, éttermeket és gyermekjátszóhelyeket alakítanak ki (Cox 2016, 119–128). Ez jelzi legjobban, hogy a hatás iránya mára megfordult, és a piac végleges győzelmet aratott: immár ő vált mintaadóvá saját korábbi előképe számára.

A piac templomainak természetesen saját szertartásrendjük van, amely saját liturgikus évük ünnepeihez igazodik. Olykor előfordul, hogy új ünnepeket találnak fel, de az ilyesmi ritkán hoz tartós sikert: célszerűbbnek látszik rátelepülni valamilyen már létező egyházi ünnepre, és azt a maguk képére formálni. (Már Joseph de Maistre is észrevette a francia forradalom – vagyis

a francia polgári vallás – ünnepei kapcsán, hogy ezek minden befektetett pénz és propaganda ellenére sem tudtak soha úgy meggyökeresedni, ahogy a spontán módon kialakuló egyházi ünnepek, lásd Maistre 2000, 266–267.) Leginkább a karácsonyt sikerült mára teljesen megfosztani eredeti tartalmától és a vásárlás ünnepévé változtatni, de vannak kísérletek arra is, hogy a ramadánt lezáró muszlim ünnepből, az eid al-fitrből hozzanak létre amolyan második karácsonyt. Ezzel először a Tommy Hilfiger próbálkozott 2015-ben, az első eredmények alapján elég nagy sikerrel (Cox 2016, 213). Természetesen egyik esetben sem egyetlen napról van szó, hanem egy körülbelül egy hónapos időszakról, az adventről és a ramadánról, amelyek eredetileg böjti időszakok lennének, de a piac természetesen nem ismeri az önmegtartóztatást. Az adventi vásár kezdete Amerikában a fekete péntek, amely a hálaadás utáni pénteket jelenti, vagyis itt a piac nemcsak a kereszténység, hanem a polgári vallás ünnepeire is rátelepszik, a veteránok napjától a függetlenség napján át a munka ünnepéig:

> Ki figyel manapság oda, néhány veterán kivételével, az ezen a napon nekik szentelt ceremóniákra? Talán azok, akik a tengerparton vakációznak, vagy akik az úgymond „negyedikei" hosszú hétvégén tűzijátékot rendeznek, sokat gondolnak a gyarmatok függetlenségi harcára Nagy-Britannia ellen? Hány embernek jutnak eszébe a munkások a munka ünnepén (*uo.* 216)?

A hosszú hétvégék általunk is ismert és az utóbbi években egyre terjedő kultusza is a piaci liturgia része: ha nem az áruházaké, akkor a szállodáké, fürdőké és éttermeké, mindez a lényegen nem változtat. Egyesek ugyan felvetik, hogy az elmúlt években mintha megkopott volna egyik-másik hagyományos vásár fénye, de ez alighanem csak az internetes vásárlás terjedésének köszönhető, vagyis legfeljebb annyit mondhatunk, hogy a kultusz maradék közösségi jellegének is elveszíti egy részét, és még inkább privát ájtatossággá válik. Bőségesen lehetne még sorolni a példákat arra, ahogyan korábbi egyházi ünnepek előbb politikai, majd piaci ünnepekké válnak (hasonló történt például az anyák napjával is), de már ennyi is kellőképp szemlélteti, hogy minden eddig felsorolt hitrendszer közül a piacé ma a legerősebb, és kérdés, egyáltalán lehetséges-e komoly kihívás elé állítani.

Az ünnepek ugyanis – ahogyan az egyházi ünnepek is – nem önmagukért való események, hanem az örökkévaló dolgok elővételezései. Az eszkatologikus dimenzió a piac teológiájából sem hiányzik, sőt talán annak lényegét alkotja. A piac mindig a jövő felé irányul, egyetlen célja és igazolása a folyamatos haladás. Tény, hogy a 20. század világháborúi és népirtásai, azután a hidegháború és az atomfegyverkezés vagy az egyre inkább tudatosuló

környezeti válság súlyos csapást mértek a korábbi naiv haladáshitre, de a 21. század elején ismét úgy tűnik, hogy az optimizmus helyreállt, sőt, a korábbiaknál is primitívebb formában lett a politikai és gazdasági prédikációk vezérfonala. Minderre még lesz alkalmunk visszatérni, most csak annyit jelzek előre, hogy Cox megállapításával szemben egyáltalán nem gondolom, hogy „a Haladás trónja kisebb lett, és a hangja halkabb" (*uo.* 253). Az viszont kétségtelen tény, hogy a haladás korábbi átfogó víziói eltűntek, és a szónak ma semmilyen más jól megragadható jelentése nincs, mint az anyagi jólét növekedése. A növekedéssel viszont az a gond, hogy valójában semmilyen célja nincs magán a növekedésen kívül. A piac eszkatológiája csak arra az egy kérdésre nem ad választ, hogy mi felé halad a haladás: vagyis olyan gondolkodás a „végső dolgokról", amelyben egyetlen „végső dolog" sem szerepel.

A kapitalista gazdaság istenének szerepére természetesen a pénz a másik legkézenfekvőbb jelölt. Mindenhatóságáról és mindenütt jelenvalóságáról aligha szükséges bárkit is meggyőzni, ugyanakkor nyilvánvalóan transzcendens létező: olyan, közvetlenül megragadhatatlan eszme, amelynek a papírpénzek, bankkártyák, bankszámlákon szereplő számsorok csupán szimbólumai, de nem azonosak vele. Philip Goodchild *Theology of Money* című könyvének érvelése ennél jóval szofisztikáltabb, de alapgondolata ennek is az, hogy a pénzről való gondolkodás esetében sem húzható meg élesen a „világi" és a „vallási" ideológia közötti határ.

Pedig a határ létezése a modernség egyik alaptétele: a Max Weber-féle instrumentális racionalitás növekedése nagyrészt a mérhetőséget, kiszámíthatóságot jelenti, amely az anyagi világ egyre több szférájára terjed ki, miközben a „vallás" megmarad az értelemadás, a „spiritualitás" csökkenő jelentőségű körében. A gazdaság nyilván az előbbibe tartozik, a mérés, a kalkuláció, az anyagi javak termelése és elosztása körébe, tehát egyértelműen elkülöníthető az utóbbitól.[14]

Fellép ugyanakkor egy probléma: a komplex modern társadalmakban nemcsak a hit nem tud már eligazítani, hanem az egyéni racionalitás sem. A bonyolultság és az átláthatatlanság oda vezet, hogy a közjó követése nem alapulhat az egyén szabad belátásán, hanem szabályokat kell kodifikálni számára. A szabálykövetés motivációja pedig – ha már nem lehet sem a hit, sem a morális meggyőződés, sem a racionális megértés – csupán a kompenzáció lehet, amelynek legkézenfekvőbb formája a pénz. Goodchild ugyan nem említi, de Tocqueville már 1840-ben látta, hogy az amerikaihoz hasonló társadalmakban ez a helyzet, bár ezt ő nem a társadalom bonyolultságának, hanem atomizált voltának tulajdonította: „Ha a polgárok mind függetlenek és közömbösek, csak fizetség árán lehet a közreműködésüket elnyerni; így végtelenül megsokszorozódik a gazdagság hasznavehetősége, és egyre nő majd a becse" (Tocqueville 1993, 863–864). Úgy tűnik, ez teljesen más világ, mint a teológiai és etikai elvek által kormányzott régi.

14| Goodchild könyvén kívül szóbeli előadásaira is hivatkozom, amelyek egyes témákat bővebben tárgyalnak, például *https://www.youtube.com/watch?v=6t_A2t8sbNs* (hozzáférés: 2018.06.18.).

A piaci ösztönzők bevezetése ugyanakkor elidegenedéshez vezet: a munka célja a munkán kívülre kerül. A pénz megszerzésének legfőbb értelme, hogy ebből az egyén megvásárolhassa azt, ami szabadidejében majd élvezetet szerez neki. Másképpen szólva, az egyén csupán azért dolgozik, hogy azután ne dolgozzon. Az egyetlen értelmes cél, amely még megmaradt a munkában, a pénz: egyedül ez vezet tovább az élet más területeihez, vagyis az élethez való viszonyulásunk teljes egészében és minden vonatkozásában a pénz által valósul meg. A kvantifikáció egyre több területre terjed ki, a morális és a politikai dilemmák is megoldhatónak tűnnek egyszerű kalkuláció révén: a teológiai dimenzió mellett tehát kezd elhalványulni a morális és a politikai is. A mérésnek és a számításnak, és azon belül a pénzügyi számításnak ez az univerzális szerepe máris gyanút ébreszt azzal kapcsolatban, hogy annak lényege pusztán az anyagi folyamatokra volna korlátozható.

Egy egyszerű felosztás szerint a gazdaság körébe az úgynevezett kompetitív javak tartoznak, vagyis az olyanok, amelyeket vagy én birtoklok, vagy valaki más: ami az enyém, az nem lehet egyúttal a tiéd is. Ide tartoznak az anyagi javak, de némi bővítéssel a szellemi tulajdon vagy bármilyen más kizárólagos jog is. A politika és az etika körébe az úgymond kooperatív javak tartoznak, amelyeket viszont – eltérően az előbbiektől – épp az jellemez, hogy csak akkor van értelmük, ha másokkal osztozom bennük: ilyenek a környezet, az intézmények vagy az ország törvényei. (A kompetitív és kooperatív javak fogalma bevallottan Alasdair MacIntyre megkülönböztetésén alapul, lásd MacIntyre 1999, főleg 252–269.) Ehhez tehetnénk hozzá a disztributív javakat, mint az idő, a figyelem, a bizalom, a szeretet vagy a munka, amelyeket viszont paradox módon csak annyiban birtoklunk, amennyiben megválunk tőlük: másokra szánjuk vagy másoknak ajánljuk fel őket.

Már első rátekintésre is látható, hogy a pénz semmiképpen sem csupán az első kategóriába tartozik. Nem lehet pusztán kompetitív jó, hiszen a legtöbb ilyennek önmagában vett értéke van – például a földnek, egy használati tárgynak, de egy szellemi terméknek is –, miközben a pénznek önmagában nincsen objektív értéke. Még az is csak megszorítással érvényes, hogy a pénz valamilyen értéknek a szimbóluma. Talán nem mindenki előtt világos, hogy a pénz nem „kifejez" valami olyasmit, ami tőle függetlenül is létezik, például a csereértéket:

> A rendkívüli paradoxon az, hogy a csereérték nem létezik annak reprezentációján kívül. Miközben a reprezentáció általában egy előzetesen létező tárgyat vagy vélekedést reprodukál, a pénz maga hozza létre azt az értéket, amelyet reprezentálni látszik. Az érték: absztrakció. Csak a pénz valóságos, mert az érték csak a cserében válik értékké, de a csereértékek csak úgy határozhatók meg, ha egy pénzösszeggel hasonlítjuk össze őket (Goodchild 2009, 165).

Honnan származik mármost a pénznek az a tulajdonsága, hogy képes az említett funkciót betölteni? Nyilván onnan, hogy általánosan elfogadott összehasonlítási alapként szolgál, vagyis az értelmét abból nyeri, hogy mások is ugyanazt a jelentést tulajdonítják neki, mint mi. Tipikus kooperatív jó tehát, amely nem két független individuum egyszeri viszonyán alapul, hanem ott áll mögötte egy társadalmi konszenzus és az azt megjelenítő intézmény, a bank vagy pénzintézet. E nélkül a harmadik szereplő nélkül a pénz használata értelmét vesztené: a pénz ugyanis eredetileg nem más, mint tartozás, amelynek teljesítéséért a bank kezeskedik. Nem véletlen, hogy pénzt csupán az ország központi bankja vagy jegybankja bocsáthat ki. A pénz nem magánügy, hanem társadalmi és politikai intézmény, s mint ilyen legalább annyira a politika szférájába tartozik, mint amennyire a gazdaságéba.

De a pénz egyúttal disztributív jó is, hiszen – mint láttuk – lényege a hitel, a tartozás, a kölcsönös kötelezettségvállalás. Amikor szerződést kötök valakivel, kötelezettséget vállalok, hogy a jövőben ezt teljesíteni fogom. Amikor azután átutalom számára a szerződésben meghatározott összeget, ezzel csupán az én kötelezettségem szűnik meg, amelyet innentől kezdve a bank vállal át. Ezt a kötelezettségét persze sosem teljesíti egészen, csupán megígéri, hogy az általa továbbított pénzt mások is elfogadják fizetési ígéretként, hiszen ezeken az ígéreteken és a bennük való bizalmon kívül semmi sincs, ami a pénznek értéket kölcsönözne. Amikor a bank pénzt „teremt", akkor ez nem kell, hogy megfeleljen bármilyen „reális" értéknek: arany- vagy devizatartaléknak. Sokan azt hiszik, persze, hogy az ilyen „fiktív" vagy „spekulatív" pénz megkülönböztethető a „valódi" értéken alapulótól, de a fikció éppen az, hogy létezik valódi érték. Az arany csupán „a könyvelés primitív technológiája", amely maga sem egyéb reprezentációnál (*uo.* 169). Amitől az egész rendszer működik, az a belé vetett hit. A gazdaságtan ott válik teológiává, ahol a hitel találkozik a hittel. Ha a pénz nem más, mint hitel, tartozás, kötelezettség, akkor ez mind olyasmi, ami csupán annyiban az enyém, amennyiben én ajánlom fel másoknak. A pénz tehát morális és teológiai fogalom: a számlakönyvek nem arról szóló leírások, hogy mi „van", hanem morális előírások arra nézve, hogy minek „kell lennie" (*uo.* 168), illetve kifejezései annak, hogy mit remélünk egy mindig kitolódó, valójában sosem bekövetkező jövőben. A pénz ugyanis *mindig* ígérvény marad, amelyet olykor beváltunk egy másik, jövőre vonatkozó ígérvényre, és így tovább a végtelenségig. „A modernitás illúzióján belül az életet az eszkatológia határozza meg" (*uo.* 57).

A pénz tehát egy olyan átfogó világnézet vagy ideológia központi szereplője, amelynek minden teológiai kérdésre határozott válasza van: hogyan működik a világ, mi a célja, mi helyes és helytelen, igazságos és igazságtalan, hogyan kell cselekedni, mi számít értéknek. Mondjuk el itt is: ez az ideológia nem „helyettesíti" a teológiát, hanem maga is az. Semmi olyasmire nem utal, ami objektív, fizikai realitással bírna. A pénzpiac úgynevezett „való világa" nem más, mint elképzelések, hitek, remények, várakozások, „közös fikciók" bonyolult hálózata (*uo.* 167). A paradoxon az, hogy ez a „semmi" pontosan ugyanazt a szerepet játssza, mint egy Isten: spirituális, de nem pusztán pszichológiai létező, hiszen valódi kötelezettségeket teremt és valóban irányítja az életünket. Törvényei alól nem lehet kibújni, és ez ugyanúgy vonatkozik a pénzügyek irányítóira, mint azokra, akik csupán elszenvedői az előbbiek döntéseinek. A bank vezérigazgatója, a nagytőkés vagy a politikus nem kevésbé van alávetve a mindenható pénz uralmának, mint bármelyikünk:

> A kiváltott potenciálok nem úgy bukkannak fel, mint a kapitalista vallása, hiszen amennyiben a pénz adósságként keletkezik, és az emberek, a vállalkozások és a kormányok rabszolgáivá válnak egy növekvő adósságspirálnak – vagy olyanoktól függenek, akik már rabszolgáivá váltak –, úgy mindannyian kötelesek profitra szert tenni, hogy visszafizessék az adósságot. Mindenkinek kötelessége, hogy pénzt költsön vagy keressen, és hogy a világot olyasvalakinek a nézőpontjából szemlélje, aki pénzt akar költeni vagy keresni. Minden politikai törekvést alá kell rendelni annak a kötelességnek, hogy megőrizzük a törékeny pénzügyi rendszer stabilitását. A kiváltott potenciált maga a pénz iránti igény támasztja alá. Ez a pénz iránti igény a piac igazi „láthatatlan keze". Ez az igény a pénz politikai teológiájának megnyilvánulása (*uo.* 214).

Szó sincs tehát arról, hogy a szabad piac valóban a szabadság birodalma volna. Az sem igaz, bár elsőre logikusnak tűnne, hogy összefonódik a modernség olyan politikai teológiáival, mint amilyen a demokráciáé. A gazdaság érdekei, és különösen a törékeny pénzügyi rendszer érdekei ugyanis egyértelműen felülírják a népszuverenitást: az úgynevezett „demokratikus" országokban sem népszavazások fogadják el az éves költségvetést, sőt, szá-

mos országban semmilyen, a költségvetést közvetlenül érintő kérdésről nem lehet népszavazást tartani. A választott képviselők és a kormányok semmi olyat nem tehetnek, ami a pénzügyi rendszer logikájával ellentétes, és megítélésük még a választók szemében is legtöbbször attól függ, milyen gazdasági-pénzügyi teljesítményt tudnak felmutatni. „A pénz szabadságot és demokráciát ígér, de csupán önmagának szolgáltatja azt. A politikai szabadságot valójában feláldozza a pénzfelhalmozás érdekében" (*uo.* 219).

A piac és a pénz teológiái, általában a gazdaság teológiái azonban aligha működhetnek teológusok nélkül. A közgazdaságtan „papságát" vagy „főpapjait" emlegetni ma már publicisztikai közhely, lásd például John Rapley *How Economics Became a Religion* című cikkét a *Guardian*ben:

> [A közgazdaságtannak] megvannak a maga prófétái, moralistái, és mindenekelőtt főpapjai, akik az ortodoxiája felett őrködnek az eretnekségekkel szemben. Az idők során az egymást követő közgazdászok vették át azt a szerepet, amelyet megvontunk az egyházi emberektől: ők adnak útmutatást ahhoz, hogy miképpen érjük el az ígéret földjét, az anyagi bőséget és a végtelen kielégülést (Rapley 2017a).

Amihez Rapley is hozzáteszi, hogy a közgazdaságtannal kapcsolatos legnagyobb félreértés az, hogy tudománynak gondoljuk, miközben valójában egyházként működik. Már az AEA, az Amerikai Közgazdasági Társaság alapítói között is volt olyan, nevezetesen Henry Carter Adams, akit a 19. század végén a Cornell Egyetemen felfüggesztettek állásából, éspedig nem nézetei tudománytalan volta, hanem a társadalomra veszélyes jellege miatt. A 20. század végére a keynesizmus lett hasonló tisztogatás áldozata, amikor pedig nem volt egyértelmű nyertese valamely hitvitának, akkor előfordult, hogy a közgazdasági Nobel-díjat megosztva kapta két olyan szerző, akik egymással homlokegyenest ellenkező tételeket fogalmaztak meg, ami egy egzakt tudomány esetében nyilvánvalóan elképzelhetetlen volna. Ez történt 2013-ban, amikor Robert Shiller és Eugene Fama kapta a díjat: egyikük szerint a piacok gyakran tévesen állapítják meg az árakat, másikuk szerint viszont mindig jól. Mindez Rapley szerint annak a következménye, hogy a közgazdaságtan nagyrészt deduktív módszert követ: olyan axiómákból indul ki, amelyek az emberi természetre, a társadalmi-gazdasági folyamatok lényegére vonatkoznak, és amelyeknek elfogadása inkább személyes választáson, hitbeli döntésen alapul, hogy aztán erre építsen fel zárt, „skolasztikus" rendszereket. Még amikor van is lehetőség az elméletek empirikus tesztelésére, a teszteléshez használt adatsorok nem olyan értelemben objektívek, mint a természettudományos megfigyelések, hanem maguk is emberi termékek, amelyeket (legtöbbször korántsem elfogulatlan) szakértők, intézmények vagy kormányok állítanak elő.

Azt persze naivitás feltételezni, hogy a természettudományok ezzel szemben a tiszta és érintetlen „tapasztalati tudás" birodalmába tartoznak. Ma már pontosan tudjuk, hogy maga a tapasztalás is mennyire elméletfüggő, ahogyan Thomas Kuhn óta azt is tudjuk, hogy a tudomány története a változó paradigmák sorozata, amelyeket egymással összevetni voltaképpen lehetetlen. Rapley tudományfelfogása elakadt valahol a baconi tiszta indukció és a folyamatos tudásfelhalmozás kora újkori elképzelésénél, ezért a „lineárisan fejlődő" természettudományok és az ide-oda csapongó közgazdaságtan radikális szembeállítása sem vehető komolyan. De ezzel csak annyit mondtunk, hogy a természettudományok sem immunisak a problémára, azt nem, hogy a közgazdaságtannal szembeni hasonló kritikák teljesen megalapozatlanok. Tény, hogy a közgazdásznak is iskolát kell alapítania és követőket kell szereznie, mielőtt tényleges társadalmi hatást fejthetne ki, „ahogy a prédikátorokkal is történik, akik gyülekezetet alapítanak". A társadalmi hatás kifejtése ugyanis alapvető célja a közgazdaságtannak: tételei sohasem teljesen leíró jellegűek, hanem befolyásolni kívánják a döntéshozókat és a gazdaság szereplőit, hogy egy adott módon viselkedjenek. Ez különösen igaz az előrejelzésekre: egyetlen közgazdász sem fogja tagadni, hogy például az infláció várható mértékével kapcsolatos jóslatai tudatosan számítanak arra, hogy ilyen vagy olyan mértékben önbeteljesítők lesznek. De tágabb értelemben igaz ez az emberi természettel kapcsolatos premisszáira is: amikor az embert alapvetően racionális, egocentrikus és haszonmaximalizáló lényként írja le, akkor valójában létre szeretné hozni ezt az embertípust mint a szabadpiaci gazdaság számára legmegfelelőbbet.

Mindezt Rapley egy hosszabb könyvben is felvázolta, amely a *Twilight of the Money Gods* címet viseli, és több anekdotát és történelmi illusztrációt tartalmaz, de a lényeghez nem sokat tesz hozzá. A közgazdaságtan iskoláinak teológiai iskolákként való jellemzésére sokkal alkalmasabb Robert Nelson *Economics as Religion* című könyve.

Azzal Nelson is egyetért, hogy a közgazdász elsősorban nem tudós, inkább teológus, sőt pap – abban az értelemben, hogy legitimációs forrásként szolgál valamilyen intézmény vagy gyakorlat számára; valahogy úgy, ahogy azt valaha a felkenés vagy az áldás egyházi szertartása is kifejezte. Mivel a szerző maga is dolgozott minisztériumi tisztviselőként, pontosan tudja, hogy a közgazdasági elemzések célja a kormányzati intézményekben nem tudományos igazságok felfedezése, hanem a már meghozott politikai döntések utólagos igazolása, illetve az, hogy rávegyen másokat arra, hogy egy bizonyos módon viselkedjenek (Nelson 2001, xv–xvi). Mivel a keresztény

egyház analógiáján kívül Nelson a könyv további részeiben is legfeljebb a zsidó hagyományt említi konkrétan, ismét felmerül a kérdés, hogy a „vallás" definíciójának homályossága, amelyre ő is utal, mennyire fontos az elemzés szempontjából. Valószínűleg egyáltalán nem: az, hogy a közgazdaságtan számára is léteznek „végső értékek" és egy „végső valóság", definíciótól függetlenül a zsidó-keresztény tradíció riválisává teszi, amit csak tovább erősít az előrejelzésekben megnyilvánuló prófétai hajlama (*uo.* 23).

A közgazdaságtan első nagy prófétájának sokan Marxot tartják, akinél – ahogyan korábban láttuk – a magántulajdon megjelenése és az elidegenedés felelt meg az eredendő bűnnek, de valójában már sokkal előbb, Rousseau-nál is felbukkant ugyanez a gondolat. (Az, hogy egyesek már a középkorban is felvázoltak kommunisztikus, tulajdon nélküli társadalmakat, kétségkívül igaz, bár ehhez Fiorei Joachimnak Nelson állításával szemben csak áttételesen van köze.) A történelmi események gazdasági magyarázatai ugyanakkor valóban elszaporodtak a 19. századtól kezdve, és a francia forradalmat, az amerikai alkotmányt vagy a polgárháborút egyaránt sikerült különböző történészeknek kizárólag gazdasági okokra visszavezetni (*uo.* 24–27). Ha viszont igaz, hogy minden rossz gyökere gazdasági természetű, akkor a megváltásnak is a gazdaság felől kell érkeznie, és ebben a tekintetben az olyan közgazdászok, mint Keynes, nem is állnak olyan messze Marxtól, mint elsőre gondolnánk. A keynesizmus ugyanis maga is azt sugallja, hogy a keresztény Szentírás téved, az Isten alapvetően gazdasági erők révén működik a világban, és már elközelgett az idők dicsőséges beteljesülése, amelyet a gyorsan fejlődő termelékenység fog elhozni számunkra. A különbség legfeljebb annyi, hogy Keynes szerint ehhez nincs szükség egy utolsó nagy kataklizmára, a jelenlegi rend összeomlására, hanem már benne élünk az utolsó korszakban. Ha úgy tetszik, Keynes „posztmilleniális próféta", vagyis úgy gondolja, hogy az ezeréves királyság már elkezdődött, míg Marx szerint még előttünk áll, azaz ő inkább „premilleniális" (*uo.* 30–31).

A Keynes-féle iskola abban az értelemben is teológiai iskolára hasonlít, és ezt már Joseph Schumpeter is megállapította, hogy követőiből valódi, zárt közösséget hozott létre, amely „egy mesternek és egy tanításnak" fogadott hűséget, megvoltak a maga propagandistái, jelszavai, bennfenteseknek szóló és populáris változatai (*uo.* 34). A keynesizmus legnépszerűbb katekizmusát azonban Paul Samuelson alkotta meg, akinek *Közgazdaságtan* című tankönyve minden idők legsikeresebb műve a témában, 2001-ben a 16. kiadásnál tartott, 46 fordítás készült belőle és 3,5 millió példányban kelt el. (Jelenleg a 19. kiadásnál tart, és magyarul is legalább 15-ször nyomták újra.)

Egy ekkora siker természetesen sohasem volna lehetséges megfelelő előkészítés és előzmények nélkül. A legfontosabb előzmény ez esetben az amerikai

progresszív mozgalom, amely a 19. század végétől hirdette a hatékonyság evangéliumát: egy olyan gazdasági és szociális megváltás ígéretét, amelynek először az Egyesült Államokban kell megvalósulnia, majd innen kiindulva meghódítania az egész világot. (Ahogyan a polgári vallásról szóló fejezetben is láttuk, Amerika nehezen tud másként gondolni magára, mint választott népre, és ez független a politikai pártállástól.) A gazdasági és szociális megváltás ígérete ugyanakkor szorosan összekapcsolódott a szakértők klerikusi szerepével: a korábbi felekezeti egyetemek, mint a Yale vagy a Harvard, úgymond „vallást váltottak", és az új idők társadalomtudományi kultuszához igazították magukat, miközben új egyetemek sora jött létre kifejezetten az új papi rend kinevelésére, mint a Chicago, a Cornell vagy a Johns Hopkins (*uo.* 38–39). Mindez könnyen összeegyeztethető volt a fejlődés már létező kultuszával, viszont sokkal kevésbé a liberális, szabályozatlan piac eszméjével, amelyben aligha van szükség hasonló szakértői papságra. Thornstein Veblen 1898-ban már büszkén írhatta le, hogy a szabad piac és annak gazdaságtana a múlté, hiszen egyébként sem volt más, mint amolyan „spirituális" teóriák halmaza, amely „a természeti rend, a természetjog és a természeti törvény" vallási fogalmaiban gyökerezett, és maga is egyfajta vallási „kánonná" vált (*uo.* 44).

Ahogyan eddig már számtalanszor láttuk, az új teológiák mindig megvetően nyilatkoznak a régiekről, ebben nincs semmi különleges. Azt természetesen Veblen sem észlelte, hogy az új társadalomtudósok – közgazdászok, mérnökök és más szakmák képviselői – eközben ugyanolyan kiváltságos értelmezői lettek a tudomány szent könyveinek (persze a közjó önzetlen szolgálatában), ahogyan korábban a klérus értelmezte az isteni kinyilatkoztatást a nép számára. A progresszív mozgalomnak ez a jellegzetessége annyira nyilvánvaló, hogy a korszakról író történészek tollára szinte folyamatosan tolulnak olyan kifejezések, mint „evangélium", „keresztes hadjárat" vagy „vallási ébredés" (*uo.* 46).

A progresszivizmus fénye aztán az 1920-as évekre jelentősen megkopott, párhuzamosan a neoklasszikus iskola felemelkedésével, mígnem Keynes és Samuelson kísérletet nem tettek a két felfogás valamilyen szintézisére, a szabad piac és az állami szabályozás összeegyeztetésére. Samuelson *Közgazdaságtan*a természetesen ugyanolyan szigorúan tudományosnak és értéksemlegesnek állította be magát, mint minden korábbi elmélet, de ezt csak azok hajlamosak elhinni, akik maguk is osztják implicit előfeltevéseit.

> Ha a *Közgazdaságtan*t az értékek nagyítóüvege alá helyezzük, vagy azzal a céllal vizsgáljuk, hogy azonosítsuk implicit vallási üzenetét, az értéksemlegességre vonatkozó kijelentéseinek többsége csupán egy olyan kor retorikai

gesztusának tűnik, amely e tekintetben számos illúzió rabja volt. A *Közgazdaságtan* legmélyén egy nagyon is erős értékrend, lényegében egy világi vallás rejlik. Progresszív üzenete amerikai egyetemisták két nemzedékéhez jutott el, akiknek az amerikai társadalom tudományos menedzselését prédikálta, amelyet most már az amerikai közgazdászszakma tagjainak kell a legmagasabb szinten felügyelniük, elhozva a tartós gazdasági növekedést és fejlődést. Ez azt is jelenti továbbá, hogy amikor az anyagi szükség megszűnik és beköszönt a teljes bőség kora, egy vadonatúj állapot jön el az ember számára ezen a földön, úgy erkölcsi, mint anyagi értelemben (*uo.* 50).

Azóta persze sokan kimutatták (Arrow-tól Stiglitzig), hogy Samuelson elemzései szakmai értelemben nagyon is statikusak, mindig egyensúlyi állapotokat hasonlítanak össze, ahol – mivel egy statikus állapotban végtelen idő áll rendelkezésre – nem léteznek információs problémák, és így tovább. A gazdaság valós működése egyáltalán nem ilyen, és ha feltesszük a kérdést, hogy a szerző mivel bizonyította saját felfogása helyességét, a válasz az, hogy semmivel, egyszerűen nagyon erősen hitt benne. Ahogyan Samuelson és mások modernizmusát elemezve Deirdre McCloskey megfogalmazta:

> A modernizmus olyan tudást ígér, amely mentes a kétségtől, mentes a metafizikától, az erkölcstől és a személyes meggyőződéstől. Ezt az ígéretét nem tudja teljesíteni. Talán nem is kell. Amit képes nyújtani, az a tudósok metafizikájának, erkölcsének és személyes meggyőződéseinek „tudományos módszertanná" való átkeresztelése (McCloskey 1998, 152)

Samuelson személyes meggyőződésének legkülönösebb eleme, bár ennek ő maga aligha van tudatában, hogy valójában egészen más viselkedést vár el az egyszerű halandótól és a közgazdásztól. Az előbbiről ugyanis feltételezi, hogy a piacon egyéni érdekét követi, és ez így is van rendjén, ellenben a piacokat felügyelő, kormányzati szerepet vállaló közgazdász valamiért kizárólag a közérdeket tartja szem előtt. „Mintha arról beszélnénk, hogy két emberi faj létezik: egy a piac számára és egy a közszféra számára" (Nelson 2001, 99). Némi tiszteletlenséggel még az is megkockáztatható, hogy mindez nagyon hasonlít a laikusok és a papság katolikus megkülönböztetésére. Az átlagembertől nem várható el, hogy élete nagy részét ugyanolyan magas követelmények szerint élje, mint Isten választott földi képviselői: a legtöbb, amire egy bukott és bűnös világban képes lehet, az a gazdasági ösztönzőknek való engedelmeskedés. A papok és szerzetesek munkáját viszont sohasem szabad az önérdeknek motiválnia (*uo.* 99).

A másik meglepő párhuzam Nelson szerint a szakrális nyelv használata: a középkori római egyház latin nyelve ugyanis semmivel sem volt érthetetlenebb a hétköznapi ember számára, mint a modern közgazdászok matematikai és statisztikai formulái. A latin ugyanakkor univerzális nyelvként szolgált, amelynek nagy gyakorlati előnye volt, hogy megkönnyítette a kommunikációt a nemzeti határokon felülemelkedő papi osztály számára. És persze a latin egyúttal megerősítette az imént említett elválasztást a papság és az átlagemberek között. „Mindez arra szolgált, hogy a fenség és a vallási tekintély auráját alakítsa ki – ahogyan az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága ma is papi ruhában ülésezik. Amikor Samuelson vagy mai közgazdásztársai a matematika és a statisztika titokzatos nyelvét használják, hasonló tekintélyre törekednek a társadalomban" (*uo.* 100).

Végül a harmadik párhuzam a samuelsoni gazdaságfilozófia és a katolicizmus között a természeti törvény fogalmával áll kapcsolatban. Ahogyan a középkori *lex naturalis* is egy olyan általános törvényszerűséget fejezett ki, amely a természetes emberi értelemmel tökéletesen felfogható, Samuelson és követői is hisznek a gazdasági folyamatok megismerhető és kezelhető rendjében, abban, hogy emberi tervezéssel uralhatók a folyamatok (*uo.* 101–103). Ezt az optimizmust ugyanakkor nehéz empirikusan alátámasztani, mindig is amolyan antropológiai dogma marad, amely rendkívül sebezhető a kevésbé derűlátók kritikáival szemben.

Már ezen a ponton is érezhető, hogy Nelson történeti narratívája a „katolikus" samuelsoni iskolával szemben egyfajta „protestáns" reakciót, ha úgy tetszik, közgazdaságtani „reformációt" elővételez. A narratíva szerint ez valósult meg a chicagói iskola felemelkedésével, amelynek sikeréhez nagyban hozzájárultak az 1960-as évek: a vietnámi háború, az egyre nagyobb méreteket öltő bűnözés vagy az egyre nyilvánvalóbbá váló környezetszennyezés. Mindezek egy csapásra kétségbe vonták, hogy a racionális tervezés, a növekvő jólét vagy a tudományos fejlődés választ adnának a társadalom minden problémájára. Az elitekkel szembeni általános bizalmatlanság és az egyre inkább kibontakozó individualizmus az egész korszakra jellemző volt, és kiváló közeget teremtett a chicagóiak hasonló törekvései számára (*uo.* 113–114).

A kezdetek azonban ez esetben is régebbre nyúlnak vissza. Az iskola megalapítójának Frank Knightot tartják, aki az 1930-as években még Samuelsonnak is tanára volt, és akit hajdani diákja így jellemzett: „Knight volt a közgazdaságtan chicagói iskolájának alapítója; ha ő volt Ábrahám, akkor Henry Simon volt Izsák, és Milton Friedman volt Jákob" (*uo.* 114). Az ószövetségi nyelvezet megint csak árulkodó: úgy tűnik, minden közgazdász észreveszi a *másikban* a vallási vonásokat. Egyébként szinte mindenkiben

hasonló asszociációkat ébresztett: a chicagói egyetemen népszerű mondás volt, hogy „Isten nincs, de Frank Knight az ő prófétája" (*uo.* 119).

Nem különösebben meglepő, hogy egy olyan iskolában, amelynek lényegéhez tartozott a minden tekintéllyel szembeni tiszteletlenség, később magát Knightot is bőségesen kritizálták saját tanítványai. De talán nem is helyes iskoláról beszélni, hiszen a chicagóiak sokkal inkább hasonlítottak a reformáció után létrejött számos protestáns gyülekezet laza konglomerátumára, amelyet csak egyetlen dolog tartott össze, a katolicizmussal (vagy Chicago esetében a neoprogresszivizmussal) való szembenállás. Knight egyébként az AEA-ben tartott 1950-es elnöki beszédét is „prédikációnak" nevezte, és valóban voltak ilyen felhangjai: mindenekelőtt az, hogy határozottan elutasította az akkor uralkodó közgazdaságtan értéksemlegességét, illetve az emberi tervezés lehetőségeivel kapcsolatos elbizakodottságát. Ez utóbbinak csakugyan van némi protestáns íze, és kétségtelen, hogy Knight a reformátorokhoz hasonlóan sosem volt túl jó véleménnyel a bukott emberi természetről, sem tudás, sem erkölcs szempontjából. A közgazdászokról – Samuelsonnal ellentétben – különösen nem feltételezte, hogy bármivel is jobbak lennének az átlagembernél (*uo.* 120–121).

De bármilyen lappangó kálvinizmus jellemezte is Knightot, ez a legkevésbé sem akadályozta meg, hogy az ellenfél ideológiáit ő is vallásokként leplezze le: többször kifejtette, hogy napjainkban a tudomány vált vallássá, sőt, ehhez hozzákapcsolta az úgymond „tudományos" szocializmust is, mint a kereszténység világi megfelelőjét. Ez mostanra már nyilván közhellyé vált; valamivel érdekesebb a tudománykritika már-már foucault-iánus megfogalmazása: „Minden olyan kísérlet, amely a természettudomány erre alkalmatlan eljárásait az emberi kapcsolatok problémáinak megoldására alkalmazza, csupán a hatalomért folytatott harc egy formája, amely végül is nem ismer semmilyen törvényt" (*uo.* 125). A társadalomnak voltaképpen nem is lehetséges „tudománya", hiszen a társadalomról tett egyetlen kijelentés sem pusztán leíró jellegű, hanem egyben formálja is a társadalmat. A magunk részéről talán hozzátehetjük azt is, hogy aki a társadalommal foglalkozik, az maga is a társadalom tagja – a közgazdász is a gazdaság szereplője, bármit is gondolt erről Samuelson –, tehát a társadalom legalább annyira formálja őt, mint fordítva. A halbiológusra mindez csak igen korlátozottan érvényes.

Félreértés ne essék: Knight szerint mindez nem teszi értelmetlenné a társadalom vagy a gazdaság elemzését, csupán annak kell tudatában lennünk, hogy megközelítésünk sohasem természettudományos értelemben objektív vagy értéksemleges. Az, hogy a gazdaságtan átmegy szociológiába, sőt politológiába, jellemző vonása az egész chicagói iskolának. Knightnak is határozott nézetei vannak a politikai demokráciáról, az egyéni preferenciák egymáshoz közelítéséről vagy a közösségi értékek szerepéről a társadalomban. A gazdasági verseny sem önmagában vett érték: a piac inkább egy olyan mintája a társadalmi kooperációnak, amely kényszer nélkül működik, és kölcsönös előnyökhöz vezet (*uo.* 135–136). Erős túlzásnak tűnik tehát azt állítani, hogy Knight – Lutherhez hasonlóan – nem hisz a „cselekedetek általi megigazulásban" (*uo.* 127), vagy – hogy reformátort váltsunk – gazdasági teológiája nem más, mint „kálvinizmus Isten nélkül" (*uo.* 129). A reformáció individualizmusát inkább a chicagói iskola második generációja fejleszti tovább, bár jórészt annak antropológiai pesszimizmusa nélkül.

A magam részéről nem is vagyok meggyőződve arról, hogy érdemes a teológiai analógiát tovább feszíteni. A második chicagói generáció olyan közgazdászait, mint Milton Friedman vagy George Stigler, csak igen erőltetett módon lehet beilleszteni a katolicizmus/protestantizmus sémába, épp azért, mert hiányzik belőlük az eredendő bűn elismerése, amely mérsékelt vagy radikális formában, de a kereszténység minden történelmi ágának alaptanítása. Az individualizmus és a hatalommal szembeni bizalmatlanság gyökerei talán tényleg a reformációig nyúlnak vissza, de Friedman hite a fejlődésben, ráadásul egy olyan fejlődésben, amelynek Amerika a megvalósult „csodája" (*uo.* 141), már inkább visszatérés a progresszivizmus és az amerikai polgári vallás hagyományához, annyi különbséggel, hogy a fejlődést immár jobban szolgálja a szabad piac, mint az állami tervezés. Ebben az értelemben persze beszélhetünk fejlődésteológiáról vagy gazdasági üdvtörténetről, de a szabad piac alapvetése éppen az a feltételezés, hogy a piaci szereplők viselkedése racionális, képesek felismerni és érvényesíteni saját érdekeiket, vagyis nyoma sincs a keresztény hagyományt jellemző antropológiai pesszimizmusnak. Stigler maga is levonta ezt a szükségszerű következtetést, sőt, megkockáztatta, hogy mindez a politikai szférára is kiterjeszthető (*uo.* 153).

Az, hogy az ember alapvetően értelmes és jóakaratú, természetesen ugyanúgy hittétel, mint ennek ellenkezője, és Stiglertől nem is volt idegen, hogy önmagára hívőként tekintsen. 1988-as önéletrajzában szerepel egy fénykép, amelynek felirata: „Frank Knight próféta és három tanítványa". A három tanítvány egyike maga Stigler, aki – hogy ismét kontextust váltsunk – egy más alkalommal azt is kifejtette, hogy az egyetemi közösség valójában nagyon is hasonlít egy „középkori kolostorra" (*uo.* 164).

A chicagói iskola harmadik nemzedékénél aztán már végleg eltűnni látszanak a teológiai párhuzamok: ha egyáltalán beszélhetünk ilyenekről, azok inkább csak a mélyben meghúzódó, de nagyon ritkán kimondott értékítéletekkel kapcsolatosak. Gary Becker *A Treatise on the Family* című 1981-es könyve arról vált híressé – egyesek szemében hírhedtté –, hogy magát a családot és vele a többi hagyományos társadalmi intézményt is kizárólag

a gazdasági érdekkalkuláció és a haszonmaximalizálás eszközeként jellemezte. Richard Posner a házasság és a prostitúció analógiáját állította fel gazdasági alapon (Posner 1992), Robert Ekelund és társai pedig ugyanilyen módon próbálták bebizonyítani, hogy a középkori egyház pusztán a papság gazdasági vállalkozása volt a laikus népesség kizsákmányolására (Ekelund et al. 1996). Az olyan emberi megnyilvánulások, mint a szeretet vagy az altruizmus, ebben a megközelítésben csak addig értelmezhetők, amíg az egyén saját jólétét is növelik: ha ez nem mutatható ki (vagyis valaki tudatosan úgy cselekszik mások érdekében, hogy az saját jólétét csökkenti), akkor az elmélet számára az ilyesmi nem létezik. A „vallás", a „kultúra", az „értékek" szerepe csupán azért bukkan fel olykor, mert a gazdaságtan *még* nem tárta fel az emberi viselkedés összes valódi mozgatórugóját, sőt talán nem is fogja, de jelentőségük idővel csökkenni fog: más szóval, tart a nullához (Nelson 2001, 169).

Nelson szerint azonban ennek ellenére is jogos teológiáról beszélni – dacára annak, hogy a keresztény hagyománnyal való szembefordulás az egész irányzat közös jellemzője –, hiszen a Becker és társai által használt technikai nyelvezet könnyen elfedi, hogy valójában egy rivális hitrendszer propagandájáról van szó. Olyan új értékek védelmezéséről, amelyeket az 1960-as évek óta tartó individualista és libertárius trend dobott felszínre.

> Az egyéni előny keresésének motívumát annak logikai végkifejletéig hajtva Becker, Posner és a chicagói iskola hozzájuk hasonló közgazdászai valójában egy új világi vallást prédikálnak. A keresztény vallás szerint – bár a hívő számára olykor nehezen érthető, hogyan lehet ezt összeegyeztetni a szabad akarat létezésével – minden, ami a világban történik, Isten uralma alatt áll. A harmadik nemzedék chicagói projektjében mindent az önérdek gazdasági erői uralnak (*uo.* 185).

Eszerint a harmadik chicagói nemzedék közgazdaságtana nem más, mint egy időközben dominánssá vált értékrend legitimációja, az individualizmus és a hedonizmus tudományos köntösbe bújtatott igazolása, és valóban van némi igazság abban, hogy az önkifejezés és az egyéni élvezetek kergetése nem objektív leírás tárgyai ebben a gondolatrendszerben, hanem követendő normák. „Egy modern papság adja rájuk áldását a közgazdaságtudomány egy újfajta, artisztikus megfogalmazásában" (*uo.* 195).

A későbbi fejleményekre, például az új intézményi közgazdaságtan megjelenésére már végképp nincs helyünk kitérni. Annyi mindenesetre világos, hogy az intézmények, a kultúra, a közösség vagy a szabálykövetés jelentőségének felismerése nyilvánvalóbban kapcsolja ez utóbbit a „vallási" jelenségekhez, mint a korábbi irányzatokat. Ha igaz az, hogy az intézmények és a kultúra lényegesen befolyásolják a gazdasági folyamatokat, akkor a kísértés is nagyobb a közgazdász számára, hogy közvetlenül próbálja ezeket megváltoztatni. Ha a kultúra a „vallásban" gyökerezik (bármit is jelentsen ez), akkor a gazdasági fejlesztés új modelljei is óhatatlanul összekapcsolódnak a kulturális és „vallási" beavatkozással, új hitrendszerek propagálásával. Habár ennek beismerése igen távol áll a közgazdászszakma szinte minden mai képviselőjétől, a gyakorlatban a Világbankhoz és a Valutaalaphoz hasonló szervezetek rutinszerűen végeznek ilyen „hittérítő" tevékenységet a „modern" értékek meghonosítása érdekében (*uo.* 259–260).

Mindezek után az igazi kérdés nem is az, hogy a közgazdaságtan iskolái teológiai iskolák-e, hanem az, hogy mennyire képesek megküzdeni a legújabb kihívással, amely nemcsak a modern gazdasági rendszert, de magát a modernséget is egészében kérdőjelezi meg: nevezetesen az ökológia teológiájával.

7 | FEJEZET

TERMÉSZET ANYÁNK

Már Nelson előző fejezetben idézett könyve is felvetette, hogy a gazdaság és a környezetvédelem hitrendszerei olykor szabályos felekezeti háborút vívnak egymással a politikai döntések befolyásolása érdekében. A két hitrendszer alapvető dogmái ugyanis nyilvánvalóan ellentétesek egymással: miközben a gazdaságtan számára minden rossz gyökere az anyagi források szűkössége, a megváltás útja pedig a folyamatos gazdasági növekedés, a természet racionális uralása, addig a környezetvédelem teológiájában az eredendő bűn épp a természet leigázása, a megváltás pedig a természetnek való alárendelődés, akár a növekedés feladása révén is. Nelson 2010-es könyve egyenesen „új szent háborúkról" beszél: *The New Holy Wars: Economic Religion vs. Environmental Religion in Contemporary America* (Nelson 2010). Ha egészen pontosak akarunk lenni, még a környezetvédelem berkein belül is folynak további háborúk, például azok között, akik korlátozott módon ugyan, de elfogadják a természet ember általi felhasználását, és azok között, akik kizárólag az érintetlen természet megőrzését tartják legitim célkitűzésnek (Royal 1999, 14).

Az ökonómiai és az ökológiai hitrendszer konfliktusának vannak látványos szimbolikus gesztusai is: miközben az 1930-as években valóságos nemzeti zarándokhelyekké váltak a haladás olyan jelképei, mint a Hoover Dam, a Grand Coulee Dam és más nagy duzzasztógátak, David Brower, a Sierra Club igazgatója nemes egyszerűséggel jelentette ki, hogy „Utálok minden gátat, legyen az nagy vagy kicsi" (Nelson 2010, 6). Amerika leghíresebb népénekese, Woody Guthrie még lelkesen énekelhette 1941-ben, hogy a világ hét csodájánál sokkal nagyobb az, ami a Columbia folyón áll, de ma már aligha jutna eszébe bárkinek népdalokat költeni egy vízierőműről (Guthrie 1941). A Sierra Club, az 1892-ben alapított és ma is működő környezetvédelmi szervezet mindig is fő céljának tekintette a „vad" természet megőrzését. Alapítója, John Muir rendszeresen használt olyan kifejezéseket, mint „Szent Yosemite" (a nemzeti parkra utalva), és egész későbbi diskurzusát is uralják

az olyan kifejezések, mint az erdők „templomai" vagy a vadon „katedrálisai" (Nelson 2010, 1 és 14).

Ez esetben is gyanús lehet, hogy az ökológia ideológiája nem általában véve „vallási", hanem – mint már annyiszor – csupán a kereszténység egy strukturális analógiájával van dolgunk, a bűn és a megváltás egy újabb üdvtörténeti narratívájával. Nyilván az sem véletlen, hogy mindez a kereszténység presztízsének (legalábbis az elitek körében jelentkező) megingásával esik időben egybe, vagyis valószínűleg annak pótlására jött létre. Ezt persze maguk az érintettek sohasem fogják elismerni, és – ha egyáltalán explicitté teszik efféle vonzalmaikat – inkább a keleti miszticizmusokhoz vagy bennszülött kultuszokhoz fordulnak inspirációért. Ahogy Luc Ferry *Új rend: az ökológia* című könyvében szerepel:

> A mélyökológia forrásainak is a nyugati civilizáción teljesen kívül eső helyen kell lenniük. Félreismerten, kusza összevisszaságban megjelennek a keleti értékek. A fiatal amerikaiak az ötvenes-hatvanas években fedezték fel őket, olyan „ponyva"-könyvekből, amilyeneket például Alan Watts vagy Daisetz Suzuki írtak akkoriban a zen-buddhizmusról. Ugyanebben a stílusban (ráadásként a civilizáció bűnének felhánytorgatásával) újraértékelték az amerikai indiánok hagyományos életét. Ezek voltak az „alternatív" modellek: az amerikai indiánok vallási és szokásbeli hagyományai szolgáltak példának az ősi természettel való harmonikus együttéléshez (Ferry 1994, 164–165).

Ahogy Ferry is jelzi, inkább felületes divatjelenségről van szó, mintsem valódi forrásokról. A valóság az, hogy a nyugati, keresztény civilizáció elutasítása maga is a nyugati, keresztény tradíció része, amely a protestantizmus radikális irányzataiban mindig jelen volt, és különösképpen igaz ez Amerikára. Az érintettek talán azért nem veszik észre mindezt, mert nem akarják; de talán akarniuk sem kell, mert az egyháztörténet kívül esik az ökológus érdeklődési körén. A külső megfigyelők számára pedig azért nem mindig tűnik fel ugyanez, mert – ahogyan John Gray megfogalmazta – a filozófusok, legalábbis az angolszász világban domináns analitikus filozófusok körében „a vallási tudatlanság szakmai erénynek számít, és a társadalomtudományt a szekularizáció olyan elméletei uralják, amelyeket már nemzedékekkel ezelőtt megcáfoltak" (Gray 2004, 12). Gray írása, amelyet Nelson is idéz könyve előszavában, nem az ökológiával foglalkozik ugyan, de annyiban mégis ide tartozik, hogy a teológiai vakság jelensége a társadalomtudományokban majdnem általánosnak mondható. Előre megjósolható, hogy ennek a könyvnek is lesz majd olyan olvasója, aki a politikai teológiák részletes katalógusát extrém vállalkozásnak, amolyan szellemi bűvészkedésnek fogja tartani, pedig – ahogy folyamatosan emlékeztetek rá – a magam részéről nem azt kívánom bizonyítani, hogy minden ideológia vallási, hanem azt, hogy nincsen strukturális különbség a keresztény teológia és a felsorolt ideológiák fogalmi rendszere között. Ha valaki óhajtja, ám nevezze mindegyiket vallásinak, de ez nemigen különbözik attól, mintha azt mondaná, hogy egyik sem az. Az analógia csak azért tűnik túlfeszítettnek, mert a modern kor, mint Nelson írja, „figyelemreméltó tudományos haladást ért el a természeti világ fizikai működésének megértésében, ám ugyanakkor az önbecsapás kora volt – inkább visszafejlődés, mint haladás – teológiai kérdésekben" (Nelson 2010, 105).

Nelson, mint az előző fejezetben láttuk, már a közgazdaságtan chicagói iskoláját is hajlamos volt a protestáns hagyományba sorolni, bár ott a kezdetek kálvinista szigora hamar átadta helyét egyfajta szabadosságnak és optimizmusnak. A puritán tradíció igazi folytatója valójában az ökológia, azon belül is a radikális, mélyökológiai irányzatok. Az erkölcsi kérlelhetetlenség, az emberi gőg és elbizakodottság ostorozása, a jó Isten (jelen esetben a Természet) és a romlott emberi lény radikális szembeállítása, az egyéni felelősség hangsúlyozása és Isten önjelölt képviselőinek aktivizmusa mind olyan jellemzők, amelyek pontosan illeszkednek ebbe a puritán tradícióba. De a fenyegető próféciák, a kilátásba helyezett isteni büntetés (a totális környezeti katasztrófa, viharok, árvizek, éhínség, járványok) is ebbe a vonulatba tartoznak, ahogy érdekes módon az is, ahogyan a bűnök megfékezésére a reformátor sokszor az államhatalomhoz fordul, ami egyébként inkább Luther felfogásával rokon. A bűnös emberiség ostorozása apokaliptikus szinteken mozog, sőt, a bűnt – megint csak az áteredő bűn keresztény fogalmához hasonlóan – nem egyszerűen rossz cselekedetként jellemzi, hanem olyasmiként, ami magának az emberi létnek a kiküszöbölhetetlen adottsága. David Brower vagy az Earth First! alapítója, Dave Foreman szerint az emberi társadalom olyan, mint egy rákos daganat, Paul Watson, a Greenpeace egyik alapítója pedig – ahogy időközben újabb betegségek jöttek divatba – 1988-ban már a Föld AIDS-ének nevezte az emberiséget (*uo.* 81 és 121; Watson 1988).

Rosszindulatú daganatokkal és immunhiányos szindrómákkal természetesen nincs helye vitának, és ugyanígy nincs értelme eszmecserét folytatni azokkal, akik olykor kísérletet tesznek néhány bevett ökológiai dogma újragondolására. Nem azokról beszélek, akik magát a globális felmelegedés tényét vitatják, hanem azokról, akik – mint Robert Mendelson – a felmelegedés lehetséges pozitív hatásait is mérlegelik a nyilvánvaló negatív hatások mellett. (Például azt, hogy Kanada és Szibéria nagyobb területei lesznek alkalmasak művelésre és letelepedésre, miközben a mérsékelt égöv országai-

nak többségében az életminőség nem fog lényegesen változni, lásd Nelson 2010, 11.) De vannak olyanok is, mint William Nordhaus közgazdász (a Samuelson-féle *Közgazdaságtan* újabb kiadásainak társszerzője), aki részletes költség–haszon számításokat végzett arról, hogy mennyit érdemes jelenleg befektetni a klímaváltozás hatásainak mérséklésébe, és hogyan aránylik ez a távoli jövőben várható eredményekhez. A hasonló kalkulációk érthető módon háborítják fel azokat, akik a természetet önmagában vett értéknek tekintik, az élőhelyek, a növény- és állatfajok megmentését pedig abszolút kötelességnek tartják. Noé sem költségvetési szempontok szerint mérlegelte, érdemes-e bárkát építenie. Freeman Dyson is felhívta Nordhaus figyelmét arra, hogy a lényeget nem érti: itt nem tudományos kérdésről van szó, hanem a jövő iránti felelősség és a remény kifejezéséről, amelyben mindenki osztozhat, akár hisz a globális felmelegedés ártalmas voltában, akár nem (Dyson 2008).

A racionális érvelés eltűnése a kortárs vitákból természetesen általános jelenség, és igazságtalan volna a természetvédők sajátosságának tartani. Egyre dogmatikusabb világban élünk, ahol a kötelező tanokat már óvodától kezdve vésik be a gyermekek elméjébe, legyen szó akár a környezetről, akár a szabad piacról, akár a demokráciáról. Az eretnekeket persze – ahogy Tocqueville is megjósolta – nem vetik máglyára, viszont ma már közel sem számít olyan botrányosnak kizárásuk bizonyos fórumokról és intézményekből, mint a klasszikus liberalizmus korszakában. A dogmatizmus persze szorosan összefügg azzal, hogy a természet fenyegetettségét, amely objektív tény, összekeverjük a természettel szembeni kötelezettségeink egy adott listájával, amelyet így hasonlóan objektívnek, egyfajta objektív erkölcsnek hiszünk. „Amikor modelleket keresünk a »természetes«, tehát »objektív« viselkedésre, amikor *more geometrico,* a geometria módszerével kívánjuk meghatározni, mi jó, mi rossz, mindig számolnunk kell az óriási veszéllyel, hogy új dogmatizmus üti föl a fejét" (Ferry 1994, 191). Ez nem alaptalan gyanúsítás, Michel Serres, a *Contral naturel* című könyv szerzője egy újságírói kérdésre szó szerint úgy fogalmazott, hogy a jelenkorban az emberi döntéseket irányító erkölcs objektívvá válik:

> Az alap, amelyet ön a döntéseinket irányító értékek számára megkíván, nagyon egyszerű: úgy kell cselekedni, hogy az élet lehetséges maradjon, hogy folytatódhasson a nemzedékek sora, hogy az emberi nem fennmaradjon... Az egész faj élete a kezünkben van, és ez az alap ugyanolyan egzakt és ugyanolyan hűséges a dolgokhoz magukhoz, mint amilyen maguknak a tudományoknak az alapja. Olyan korszakba lépünk, amikor az erkölcs objektívvá válik (Serres 1992).

A tudományra való hivatkozás természetesen mindenki számára kötelező a 20. században, aki korszerűnek szeretné láttatni önmagát, de az ökológia viszonya a tudományhoz jóval ellentmondásosabb ennél. Jellemző, hogy az interjú következő bekezdésében, amikor a kérdező felteszi neki a kellemetlen kérdést, hogy a természet abszolutizálása nem vezethet-e egy új totalitarizmushoz, Serres válasz helyett a pénz vagy a ráció (!) totalitarizmusairól kezd szónokolni, azt érzékeltetve, hogy ezek még nagyobb veszélyt jelentenek. Serres *Természeti szerződése*, amely nem szűnik meg a tudományt és a technikát kárhoztatni, valóban nem vádolható azzal, hogy az észszerűség emlékműve volna, amikor a társadalmi szerződés mintájára kíván megállapodni a Földdel az együttélés alapelveiről, függetlenül attól, hogy az utóbbi sem gondolkodni, sem beszélni nem tud. „A Föld igenis beszél hozzánk erők, kötelékek és interakciók formájában, és ez épp elég egy szerződéshez" (Serres 1995, 39).

Hogy mi elég és mi nem, azt persze nem a Föld közölte velünk, hanem a Serreshez hasonló értelmiségiek, ahogyan a közgazdászok is megmondták, mit akar a piac, és Marx is megmondta, mi a történelmi szükségszerűség. Ennek semmi köze a tudományhoz, amelynek szisztematikus módszere és összetett igazságai általában nem alkalmasak az azonnali ideológiai hasznosításra. Nem véletlen tehát, hogy Serres könyvén kívül a mélyökológia olyan alapművei is bővelkednek a tudománykritikában, mint Bill Devall és George Sessions *Deep Ecology*ja, amely Neil Everndont idézve ír arról, hogy „nemcsak a növekedés megszállottja és a krónikus fejlesztő, de maga a tudomány is" radikális bírálatra szorul (Devall–Sessions 1985, 48). Megint csak nem a mélyökológusok kiváltsága, hanem napjaink általános jelensége, hogy a tudományra a laikus addig szeret hivatkozni, amíg eredményei egybeesnek saját kedvenc rögeszméivel, ám abban a pillanatban, amikor eltérnek azoktól, előáll saját, dilettáns, „új" tudományával. Devall és Sessions is megalkották a maguk „új fizikáját", amely elutasítja az objektivitást, a kauzalitás fogalmát és egyáltalán mindazt, amitől a fizika fizika, hogy ehelyett a létezőkkel folytatott interakció misztikus programját hirdesse meg. Persze nem mindenki utasítja el ilyen nyíltan a „hagyományos" tudományt, de a nemkívánatos tudományos eredmények elhallgatása vagy a tények manipulálása ideológiai célokból túlságosan gyakori, semhogy véletlennek legyen nevezhető. A Greenpeace története különösen bővelkedik a hasonló esetekben: elég, ha a fúziós erőművek elleni kampányukra gondolunk, amely felveti a kérdést, hogy egyáltalán tudják-e, mi a magfúzió; de ilyen volt az Apple besorolása is a leginkább környezetszennyező elektronikai cégek közé, és még sorolhatnánk (Moore 2005; Tyler 2007; Orlowski 2008). A lelkes amatőrök mellett viszont ott vannak „az apokalipszis tudósai" is, azok a szakemberek, akik

rendszeresen jövendölnek meg olyan katasztrófákat, amelyek általában nem következnek be, de ez ugyanúgy nem rombolja presztízsüket, ahogy a krakkói rabbiét sem, ha látomása hamisnak bizonyul. („De akkor is, micsoda látomás!") Ismeretes, hogy Paul Ehrlich már az 1960-as években is világméretű éhínséget és tömeghalált jósolt a következő évekre, de *A növekedés határai*, a Római Klub 1972-es jelentése is küszöbön álló összeomlással fenyegetett, és nem is az az érdekes, mennyiben lett igaza, hanem az, hogy miközben az 1990-es évekre a kritikák hatására sokak szerint teljesen hitelét vesztette, a 2000-es évekre fordult a kocka, és ma már kritikusai számíthatnak arra, hogy gazdasági vállalkozások fizetett ügynökeinek bélyegzik őket. A vita jellemzően nem a tudományos objektivitás keretein belül folyik (Nelson 2010, 82).

De az egyes tévedéseknél vagy torzításoknál jelentősebb az az ellentmondás, amely a modern tudomány (elsősorban a Darwin utáni biológia) és az ökológiai teológia természetképe között feszül. Ahogyan John Muir az érintetlen természetet szentségnek és templomnak látta, mai utódai is – Holmes Rolstontól a korábbi belügyminiszter Bruce Babbittig – a vadonban, az ember által még meg nem rontott élőhelyekben és ökoszisztémákban látják az istenség keze nyomát vagy visszatükröződését, a zavartalan harmónia világát (*uo.* 14). A gond az, hogy a természet darwini képe egészen más: először is, nem ismeri az ökoszisztéma fogalmát, másodszor, nem ismer semmilyen harmonikus állapotot és célszerűséget (*uo.* 173). Az evolúció nem más, mint egyedek és fajok kíméletlen harca a túlélésért, amelyben sosem a „jobb" vagy az „értékesebb" marad fenn – az ilyen értékelő fogalmak teljességgel idegenek Darwintól –, hanem egyszerűen az adott körülmények között arra legalkalmasabb. Amivel a természetben találkozunk, az nem harmónia, hanem a pusztítás és a szenvedés szó szerint céltalan körforgása. (Érdekes kérdéseket vet föl az iskolai biológiaoktatás hatékonyságáról, hogy az emberek többsége ma is azt hiszi, az evolúció egyfajta „fejlődés", amely szükségszerűen halad az alacsonyabb szintek felől egy magasabb rendű „cél" felé, miközben Darwin szándéka épp az volt, hogy a célszerűséget kiküszöbölje a természettörténetből.)

Az, hogy az életközösségek valamilyen egyensúlyi állapot (klimax) felé haladnak, és hogy a közösségek növekedése valamiképpen az egyedi organizmuséra emlékeztet, Frederic Clements gondolata a 20. század első feléből (*uo.* 174–175). Mint látható, a teológia itt még csak a teleológia álruhájában ismerhető fel – a célszerűség mindig feltételez egy célt kijelölő, transzcendens szereplőt –, de Aldo Leopoldnál, a mélyökológia atyjánál már nyíltan megjelenik a természet misztifikálása: a hegyek „tudnak", „éreznek", „lelkük van", egy „mélyebb igazságot" képesek felfogni, mint a rövid életű ember (*uo.* 179). Érdekes, hogy ennek a misztikus hitnek a hirdetése közben

Leopold is ellenfeleit vádolja azzal, hogy vallást prédikálnak: így beszél a „haladás főpapjairól" és azokról az „apostolokról", akik számára „az egyetlen hitvallás a *gép* általi megváltás" (*uo.* 177). A technikai fejlődés elutasítása értelemszerűen azon a gondolaton alapul, hogy létezik a természetnek egy olyan, eredeti, „paradicsomi" állapota, amely valamiképpen a világ helyes állapotával azonos. Ha Leopold bevallaná, hogy hívő, akkor mondhatná azt is, hogy az őstermészet mintegy Isten közvetlen alkotása, és ebben az értelemben az Ő közvetlen megjelenése, epifániája. Ebben az esetben jobban értenénk azt is, hogy miért bűn az isteni tükörkép eltorzítása, vagyis a szervezett mezőgazdasági termelés kb. 10 000 évvel ezelőtti megjelenése (*uo.* 180). Mivel azonban ez a szál hiányzik a történetből vagy legalábbis implicit marad, jogosak azok a kritikák, amelyek szerint maga az „érintetlenség" is olyan érték, amelyet emberek alkottak meg, ráadásul anélkül, hogy láttak volna ilyesmit. Ma már ugyanis *egyáltalán* nincs olyan része a bolygónak, amelyet az emberi tevékenység ne érintett volna, bármit is állítsanak erről a környezetvédelmi szakpolitikák indoklásai (Botkin 1990, 194). Ami pedig az „ökoszisztéma" fogalmát illeti – amelyet Arthur George Tansley alkotott meg 1935 körül –, erről legalább ugyanennyire gyanítható, hogy pusztán emberi találmány, mentális konstrukció. Az ökoszisztémáknak aligha vannak rögzített határaik és pontos meghatározásaik: vagyis egy adott ökoszisztéma pontosan az, amit valaki annak tekint, és határai ott húzódnak, ahol a biológus meghúzza őket. Egy adott országban potenciálisan végtelen számú létezhet. Egy trágyadomb ugyanúgy lehet ökoszisztéma, mint egy erdő vagy akár maga az egész Föld (Fitzsimmons 1999, 29–30).

Az ökoszisztémák „érése", „kooperációja", a „kölcsönös előnyök" biztosítása tehát (például Eugene Odum *The Fundamentals of Ecology* című 1953-as klasszikus tankönyvében) sokkal többet mondanak a beléjük vetett emberi hitről, mint valamilyen objektív valóságról. A kérdés csupán az, hogy mi az alapja ennek a hitnek, ha már Darwin vagy a genetika nem támasztják alá, hogy a világban valamilyen rendezett célszerűség volna. Aki nyíltan és bevallottan hívő, az egyáltalán nem beszél értelmetlenséget, ha a rendezettséget Isten akaratának tulajdonítja, és szerényen még azt is hozzáteszi, hogy emberi ésszel nem mindig fedezzük fel ezt a rendet a világban. Ha a keresztény hívő ezt olyan fundamentalista módon teszi, hogy magát az evolúció elméletét is elveti, akkor kreacionistának nevezzük, illetve az intelligens tervezés hívének. A magam részéről nem gondolom, hogy ehhez ne volna joga; az azonban roppant különös, ha egy magát tudományosnak nevező nézetrendszerről, ráadásul a biológiára hivatkozó nézetrendszerről derül ki, hogy voltaképpen kreacionista és az intelligens tervezésben hisz. Ahogyan Eugene Cittadino megfogalmazta, az ökológiai gondolkodás

– olykor kelletlenül és belső kritikáktól sem mentesen – mindig az ideális, stabil, önmegújításra képes, „eredendő" természet elképzelésén alapult, amely mentes az emberi befolyástól, és amelynek belső működését feltárni a tudomány végső célja.

> Ettől a fogalomtól nehéz megválnia mind a tudósnak, mind a nem tudósnak, hiszen oly jól összeillik az alapvetően jó és önfenntartó természetbe vetett korábbi hittel; az utópikus regionális tervezők törekvéseivel és reményeivel; számos környezetvédő evangéliumi protestáns idealizmusával; sőt még a pragmatikusabb és világiasabb racionális tervezők és menedzserek reményeivel és álmaival is (Cittadino 2006, 105).

A harmónia és az egyensúly hite egyszerűen képtelen kihalni az ökológiai gondolkodásból, csupán a formája változik. E. O. Wilson 1975-ös *Sociobiology*ja például szívesebben beszél biodiverzitásról, de a természet működését ő is rendszeresen helyreálló egyensúlyi állapotok sorozataként látja, amely alól csak egy kivétel van: az ember megjelenése. Amikor az ember „megjelent a színen a prométheuszi tűzzel – önbizalmával és az istenektől elorzott tudásával –, minden megváltozott" (Nelson 2010, 189). A megfogalmazás – bár nyilván Wilson is metaforikusnak szánta – mégiscsak teológiai módon szól a magát istennek képzelő ember gőgjéről, és retorikai szenvedélye is vitathatatlan. A későbbiekben előkerül az embernek a többi élőlénnyel szemben elkövetett „holokausztja" is, amely persze annyiban súlyosabb is, mint előképe, amennyiben több fajt érint (*uo.* 190), és persze ismét az ősbűn, a mezőgazdasági termelés megjelenése mintegy 10 000 évvel ezelőtt (*uo.* 209). 2006-ban Wilson még *Teremtés (Creation)* címmel is publikált könyvet, amelyben elhatárolódott ugyan fiatalkora protestáns – baptista – hitétől, ám közben nagyon sok közös vonást fedezett fel a világi környezetvédelem és a keresztény üzenet között. Habár a bevezetőben újra megerősíti darwinista meggyőződését, saját „homíliájában" (ő maga nevezi így) ismét nagyon darwiniatlan moralizálásba kezd:

> Mentsük meg a Teremtést, mentsük meg egészen! Ennél kisebb célunk nem lehet. Akárhogy jött is létre a biodiverzitás, nem azért helyeztetett erre a bolygóra, hogy bármely faj eltörölje. Mindaz, amit az ember el tud képzelni, minden, amiről fantáziálunk, a játékaink, szimulációink, eposzaink, mítoszaink és történelmünk, és igen, minden tudományunk is eltörpül a bioszféra teljes termékenysége mellett. (...) A bioszférának, amelybe az ember beleszületett, megvoltak a maga természet szülte válságai, de egészében gyönyörűen kiegyensúlyozott és működőképes ökoszisztéma volt. És az is maradt volna, ha nincs a Homo Sapiens. Gondoljunk bele: ha egy évszázadon belül csökkenthető a népesség, ha egy magasabb, de fenntartható fejenkénti fogyasztás egyenlőbben oszlik el a világban, ez a bolygó paradicsommá válhat. De csak akkor, ha a többi életet is magunk mellé vesszük (Wilson 2006, 89–90).

A könyv vége felé Wilson még egy „földi eredetű, de transzcendens" morális kötelezettségről is beszél, ami megint csak azt jelzi (a szerző logikai képességein kívül), hogy valójában ízig-vérig teológiai felfogással van dolgunk, amely akkor téved ilyen ellentmondásokba, ha ezt el is akarja ismerni magáról meg nem is. A szkeptikusabb tudósok, mint Stephen Jay Gould, nem is haboznak kijelenteni, hogy mindez nem egyéb, mint „romantikus nonszensz" (Nelson 2010, 191).

Az ökológiai gondolkodás néhány legnevesebb képviselőjének viszonya a darwinizmushoz tehát erősen ellentmondásos, és ugyanez igaz a gyakorlati megvalósításra is. Nelson példája az északi foltosbagoly megmentésére irányuló sokéves küzdelem, amely az emberi beavatkozás ellen ugyan sikeresen védelmezte a madárpopulációt, viszont az élőhelyén váratlanul megjelent szalagos bagoly ellen tehetetlennek bizonyult. Helyesebben, egy olyan dilemmával szembesült, hogy joga van-e egyik fajt megvédenie a másiktól, felülírni a létért való küzdelem természetes folyamatát egy „még természetesebb" állapot érdekében, ami viszont már nagyon is mesterséges beavatkozás (*uo.* 231-234).

A probléma gyökere az, hogy a „természetes" és a „mesterséges" merev szembeállítása (lévén az ember is a természetes evolúció terméke) erősen kétséges, egyesek szerint maga sem több mítosznál. A szembeállítás ugyanakkor továbbra is centrális szerepet játszik egy olyan ökológiai dogmatikában, amely mára átvenni látszik a vezető szerepet az állami (polgári) hitvallásban is. Korábban, mint láttuk, a közgazdaságtan játszotta ezt a szerepet, amely több szálon is összefonódott a nyugati országok politikai ideológiáival. Nem kizárt persze, hogy a „polgári vallás" többféle hitrendszert is integrálјon, de az erre irányuló kísérletek nem kevésbé ellentmondásosak. Amikor a környezeti gazdaságtan a költség–haszon számításokba a hagyományos, közvetlenül pénzben kifejezhető értékek mellett bevezeti az „egzisztenciaérték" fogalmát, vagyis egy adott élőhely természeti-társadalmi-kulturális környezetének értékét, akkor valami ilyesmire vállalkozik. A gond csak az, hogy ennek meghatározása erősen szubjektív (milyen értéket *tulajdonítunk* például egy tó látványának, vagy annak a *tudatnak*, hogy léteznek érintetlen növénytársulások), és attól sem lesz objektívabb, hogy adott esetben ehhez valamilyen pénzösszeget is próbálunk rendelni. Mivel az ilyen értékek száma

potenciálisan végtelen, a számítás végeredménye általában attól függ, hogy melyeket tartja a szakértő relevánsnak, és melyektől tekint el (*uo.* 60–64). Mindez tovább gyűrűzik a „fenntartható fejlődés" gondolatrendszerébe is, amelyben a „fenntarthatóság" válik azzá az abszolút kritériummá, ami korábban a „hatékonyság" volt a közgazdaságtanban, vagy az „igazságosság" a hagyományos morálfilozófiában (*uo.* 85). A fenntarthatóság eközben maga is inkább ideológiai kompromisszumnak látszik, hiszen ha igaz az, amit mostanáig a természet progresszív emberi tönkretételéről mondtunk, a fejlődés semmiképp sem lehet vég nélkül fenntartható. Ezért vetik fel egyesek, például Luc Ferry, hogy a fenntartható fejlődés is csupán mítosz, amely valójában a nulla-fejlődés szinonimája szalonképesebb megfogalmazásban (Ferry 1994, 200).[15]

Akárhogy is legyen, az alaszkai ANWR (Arctic National Wildlife Refuge), amelynek célja „menedéket" biztosítani, vagyis az emberi művelés alól kivonni a sarkvidék jelentős területeit, valószínűleg a világ legdrágább temploma (szokás emlegetni a vadvilág „szentélyét" is), ha tekintetbe vesszük az itt található ásványkincsek (kőolaj- és földgázlelőhelyek) értékét, amelyekről az ember önként lemond a természet javára. Az efféle számítgatás persze eleve idegen a tiszta ökológiai szemlélettől, és sokan épp azért utasítják el a gazdaságtan bevonását a mérlegelésbe, mert az elhomályosítja a probléma alapvetően morális jellegét (*uo.* 67–68). Egyfajta manicheizmussal van tehát dolgunk, amely a mindenhatóságra törekvő „rossz", gazdasági vagy pénzügyi isten és a jó, természeti istenség harcaként fogja fel a történelmet, és ebben a harcban olykor már a közgazdászok is kezdenek kételkedni saját korábbi hitükben (*uo.* 91). Eközben az olyan teológusok, mint Holmes Rolston, egyenesen „démoninak" nevezik az elmúlt négy évszázad gazdasági fejlődését, amolyan „fausti alkunak" a jövő évezred szempontjából, amelynek „legbiztosabb jele az ökológiai válság" (Rolston 2006, 309).

A jó hír azonban az, hogy létezik megváltás. Ennek útja természetesen az aszkézis, az önmegtagadás. Ahogy az imént láttuk, az emberi közösség képes arra, hogy önként lemondjon bizonyos anyagi javakról, például ásványkincsekről, de az egyéni életvitel szintjén is megvalósítható a húsevésről való lemondás, vagy egy magasabb szinten minden állati eredetű termék fogyasztásának elutasítása (például az etikai vegánok esetében). A legradikálisabb formában ez odáig mehet, hogy az ember nemcsak a mértékletesség vagy a szegénység szerzetesi fogadalmát teszi magáévá, de a gyermeknemzést is elutasítja, ami ma már egyáltalán nem számít kivételesnek (lásd például Amy Fleming 2018. június 20-ai cikkét a *Guardian*ben: „Lemondana-e a

15| A magyar fordításban a kissé különös hangzású „kibírható fejlődés" szerepel.

gyermekvállalásról a bolygó érdekében? Ismerkedjen meg olyan párokkal, akik megtették").

Felmerül a kérdés, hogy ez a radikális szemléletváltozás a teljes egyenlőség programjába illeszkedik-e, vagy inkább már az ember alárendelését jelenti a többi természeti létezőnek. Mint korábban láttuk, az egyenlőség feltartóztathatatlan előrehaladását már Tocqueville is megjósolta, és nem is csak a politikai társadalom esetében. A panteizmus, minden létező egyenlősége és egyben azonossága Istennel, egy olyan folyamat végeredménye, amely valahol az egalitárius demokrácia ideológiájával kezdődött, vagyis a különböző teológiák – a demokrácia, a fejlődés és az ökológia teológiája – egy olyan komplex rendszerbe illeszkednek, amelynek elemei kölcsönösen is erősítik egymást. Habár nem tudok róla, hogy sok ökológus – vagy akár mélyökológus – hivatkozna e tekintetben Spinozára, Luc Ferrynek nem véletlenül jut eszébe erről minduntalan a *deus sive natura* („Isten, avagy a természet") panteisztikus gondolata (Ferry 1994, 171, 181, 267). Sőt, ő a maga részéről még ennél archaikusabb párhuzamokat is lát a premodern kor animizmusa (állatoknak, például ormányosbogaraknak vagy patkányoknak lélekkel való felruházása) és a posztmodern korszak állatjogi mozgalmai között (*uo.* 7–20). A régi korokban persze aligha beszélhetünk ember és állat teljes egyenlőségéről, és a mai környezetvédők többsége sem követi idáig az egalitárius logikát, de a „szpecieszizmus" fogalma azért megjelent egy olyan „faji megkülönböztetés" normatív leírására, amely az embert indokolatlanul felsőbbrendűnek tartja a többi állatfajnál.

Maga az egyenlőség eszméje természetesen rendkívül ellentmondásos, hiszen valójában azt követeli az embertől, hogy erkölcsi okokból mondjon le olyan tevékenységekről, amelyekről egyetlen másik állatnak *(non-human animal)* sem kell lemondania. Mint láttuk, a szalagos bagoly ugyanúgy kiszorítja élőhelyéről a foltosbaglyot, ahogyan korábban az ember tette, de nagyon nehéz volna azt mondani, hogy ehhez „nincs joga", vagy, hogy ezzel „erkölcsi bűnt követ el". (Magam is emlékszem arra az esetre, amikor a rókavadászat betiltásáért küzdő környezetvédőkkel szemben az ellentüntetők „Vadászni természetes: a rókák is ezt csinálják" táblákkal vonultak fel Angliában. Amire természetesen az volt a válasz, hogy az ember számára ez sport, míg a róka számára létszükséglet. Ez azonban megint csak az emberi *kultúra* és az állati *természet* különbsége, tehát nem segít hozzá ahhoz, hogy az embert egyenlőnek tekintsük az állatokkal. Lásd Baumgardt 2004.) Ami semmiképp sem vitatható, az az, hogy maga a természetvédelem olyan kötelezettség, amely kizárólag az emberre vonatkozik, vagyis minden ellenkező retorika dacára olyan morális attribútumokkal ruházza fel az embert, amelyek elválasztják őt a Föld többi lakójától (Nelson 2010, 127).

A kötelezettségek teljesítését természetesen ki is kell kényszeríteni, különben nem kötelezettségekről beszélnénk, csupán ajánlásokról. Talán az eddigiekből is kiderült, de érdemes újból leszögezni: nem arról van szó, hogy „az" ökológiai gondolkodás általában támogatja a kényszert vagy az erőszakot. Ahogyan a demokrata vagy a közgazdász is felfoghatja saját szerepét abban a szerény értelemben, hogy egy adott politikai vagy gazdasági rendszer előnyeit és hátrányait mérlegelve az előbbieket látja jelentősebbnek, az ökológusnak sem kell feltétlenül egy ökológiai totalitarizmus hívéül szegődnie. De nem mindegyikük áll ellen a kísértésnek, és Michel Serres korábban idézett interjújában is voltak olyan elemek, amelyek nem utasították el egészen az ilyen totalitarizmust, inkább arra utaltak, hogy a tudomány vagy a jelenlegi nyugati politikai rendszerek is lehetnek totalitáriusak:

> Gazdag és művelt demokráciáink saját lakosságuk egy jó részét és az emberi faj kilenctizedét hagyják meghalni éhezés vagy betegségek miatt; vajon joguk van még ehhez a szép politikai titulushoz? Ismert-e a történelem kegyetlenebb arisztokráciát vagy gazdasági és kulturális totalitarizmust (Serres 1992)?

Amiből természetesen nem következik, hogy egyik totalitarizmust egy másikkal kell legyőzni, de a kísértés a „formális" demokrácia meghaladására nyilvánvalóan jelen van. Ahogyan a Greenpeace még 1979-ben kijelentette:

> A humanista értékek rendszereit a humanizmus feletti értékekkel kell felváltani. Mindenfajta növényi és állati életet be kell vonni a törvénykezési és jogi szférába. Ezenfölül pedig, akár tetszik, akár nem, szükség esetén erőt kell alkalmazni azokkal szemben, akik tovább folytatják a természetet romboló cselekedeteiket (Ferry 1994, 173).

Az talán túlzás, hogy Ferry a hasonló megfogalmazások miatt rögtön a náci Németország állatvédelmi törvényeivel helyezi egy sorba a mélyökológia követeléseit (lásd *uo.* 202–223), de tény, hogy az e tekintetben hatékonyabbnak tűnő diktatúrákkal kapcsolatos illúzióktól nem mindig volt mentes a mozgalom. Ferry példája Hans Jonas, aki a totalitárius rendszerek előnyének tartotta a termelés és a fogyasztás szigorú szabályozását, amellyel „egészséges mértéktartásra" szoktatta polgárait (*uo.* 175). De a Nobel-díjas Gábor Dénes is egyetértéssel nyugtázta, hogy a Szovjetunió nem ígér polgárainak „ötvenmillió magánautót" (Gábor 2001, 91), és arra is javaslatot tett, hogy a lakosságot „tehetség, egészség, szépség és családfa" szerinti csoportokba kellene sorolni, ennek alapján határozva meg számukra a megengedett gyermekszámot (*uo.* 165). Igaz, ő maga ódzkodott attól, hogy ezt diktatórikus eszközökkel valósítsa meg az állam, inkább „meggyőzéssel" és a családtámogatások megvonásával próbálkozott volna, de azért azt sem zárta ki egészen, hogy kettőnél több gyermek vállalásához a pároknak igazolniuk kellene „jó örökítőképességüket", bármit is jelentsen ez (*uo.* 212). A *Találjuk fel a jövőt!* című könyv első megjelenésekor, 1963-ban talán magyarázható volt az ilyesmi az akkoriban kibontakozó túlnépesedési pánikkal, de a kozmikus vízió (Gábor már egy egymilliárdos Kína és egy 6 milliárdos emberiség esetében is katasztrófát jósolt) és a radikális megoldási kísérlet mindenképpen figyelemreméltó. Eközben az olyan mozgalmak, mint az Earth First!, sohasem csináltak titkot abból, hogy a Föld érdekében „nincsen kompromisszum", és a célok elérésére akár terrorista eszközök is igénybe vehetők – bár jegyezzük meg, hogy az Earth First! sohasem ölt meg senkit, terrorizmusa kimerült a rongálásban vagy az emberi életeket nem követelő merényletekben (Nelson 2010, 155).

A túlnépesedés problémája természetesen a fejlődő világot érinti elsősorban, amelynek ráadásul nem is ez az egyetlen gondja. A mentőakció megszervezése ugyanakkor a Nyugat feladata, amit Nelson úgy jellemez, mint a „Mentsük meg Afrikát az afrikaiaktól!" programját (*uo.* 257). Erre példa az őslakosok kitelepítése a Ngorongoro és a Szerengeti nemzeti parkjaiból, aminek alapja megint csak az „ősi", „érintetlen" édenkert misztikus víziója, tekintet nélkül arra, hogy az embermentesített területek a legkevésbé sem hasonlítanak valamilyen ősállapotra, inkább azt mutatják, milyennek képzeli el a nyugati ember a Paradicsomot. Mintha Izajás próféta látomása valósulna meg:

> Akkor majd együtt lakik a farkas a báránnyal, és a párduc együtt tanyázik a gödölyével. Együtt legelészik majd a borjú s az oroszlán, egy kisgyerek is elterelgetheti őket. Barátságban él a tehén a medvével, a kicsinyeik is együtt pihennek; és szalmát eszik az oroszlán, akárcsak az ökör (Iz 11,6–7).

Ha a nemzeti park oroszlánja nem is eszik szalmát, tény, hogy viselkedése megváltozik, valamiképpen az állatkerti oroszlánokéhoz lesz hasonló, például, jól tűri az ember közelségét, amire szükség is van, elvégre az érintetlen természet mégsem annyira érintetlen, hogy ne kellene – nagyrészt nyugati – turistáknak mutogatni (Nelson 2010, 266). Ha az összes létező egyenlő is, az emberek között mintha fennmaradna némi különbség, főleg a már megvilágosodott nyugati ember és a még megtérítendő afrikai között.

Mindez természetesen nem azt jelenti – bár egyesek talán hajlamosak lesznek így érteni –, hogy az ökológia, a környezetvédelem (vagy a mélyökológia

szóhasználatában inkább természetvédelem, hiszen a természet több mint az ember „környezete") egészében és megkülönböztetés nélkül besorolható volna a politikai teológiák sorába, nemhogy a totalitárius ideológiák közé. Az ökológiával foglalkozó szakember számára különösen zavaró lehet, hogy Nelson és a hozzá hasonló szerzők műveiben nem válik el élesen a „hagyományos" és a „mély" ökológia, a tudományos és a metafizikai megközelítés, illetve az elmélet és a politikai gyakorlat elemzése. Ez jogos kritika, de a politikai teológiai elemzés nem is arra vállalkozik, hogy leírja egy ilyen komplex jelenség minden részletét, csupán arra, hogy felhívja a figyelmet a fogalomhasználat bizonyos jellegzetességeire és ezek veszélyeire. A legnagyobb veszély az, ha a nyilvánvaló tényekre (mint amilyen a természeti környezet súlyos fenyegetettsége) egy olyan dogmatikus rendszer épül rá, amely ugyanolyan feltétlen elfogadást követel, mintha még mindig magukról a tényekről lenne szó. Egy történeti példával megvilágítva: a 19. században egyetlen felelősen gondolkodó filozófus, államférfi vagy egyházi vezető sem vitatta, hogy a modern ipari társadalom súlyos egyenlőtlenségeket és az elnyomorodás új formáit hozta magával. Azt is kevesen gondolták, hogy a proletariátus nyomora, a gyermekmunka vagy a szociális gondoskodás hiánya olyasmi lenne, aminek örökké velünk kell maradnia. Azt viszont sokan felvetették, hogy erre nem az osztályharc, a világ manicheus kettéosztása kizsákmányolókra és kizsákmányoltakra a megoldás, és főleg nem a forradalmi erőszak. Talán tévedtek, talán nem, de a marxizmussal épp azért volt nehéz érdemi vitát folytatniuk, mert az alternatív megoldások könnyen keveredtek abba a gyanúba, hogy magukról a tényekről és azok súlyáról nem vesznek tudomást. Válság idején a radikális mindig helyzeti előnyben van: vele szemben senki sem akar úgy feltűnni, mintha hegedülne, miközben Róma lángokban áll.

Valami hasonlónak vagyunk tanúi napjainkban, amikor a környezeti válság tényeit egyetlen értelmes és felelősen gondolkodó ember sem fogja tagadni, s ezért sokan úgy érzik, a megoldás radikális, totalizáló rendszereit is kötelesek elfogadni. Még egyszer: közel sem mindenki, még az ökológiai mozgalmon belül sem. De a modern kort immár annyira átitatták a politikai teológiák, hogy rendkívül nehézzé vált valamilyen nem totális, alternatív narratívát felvázolni. Jó példa erre Luc Ferry, aki a mélyökológia kíméletlen kritikájának lezárásaként maga sem tud jobbat, mint előállni egy rivális politikai teológiával, amely a demokrácia, a fejlődés, az emberiség „érettsége" és a szekularizáció mítoszainak jól ismert egyvelege, és amely „most először" jutott a megvalósulás küszöbére (Ferry 1994, 281–282). A „hagyományos", főleg a keresztény teológia – már amikor egyáltalán vitatkozik az ökológiai teológiával, és nem rácsatlakozni kíván – természetesen nem is próbál úgy tenni, mintha „kis narratívát" ajánlana helyette. Ami felveti a kérdést, hogy egyáltalán létezhet-e politika valamilyen transzcendens megalapozás, politikai metafizika vagy metapolitika nélkül.

A „transzcendens" szó használata nem véletlen. Ahogyan korábban a népakarat, a többségi akarat, a proletariátus, a népközösség, a nemzetállam, a piac, a pénz vagy az érintetlen természet példáján láttuk, mindezek nem valami „immanenst" helyettesítenek be a transzcendens helyére, hanem olyasmit, ami ugyanolyan transzcendens: amit valójában még senki sem tapasztalt, de aminek feltétlen engedelmességgel tartozunk. Úgy is mondhatnánk, hogy egy abszolútum sohasem lehet tapasztalati tény: ha kantiánusok vagyunk, akkor nevezhetjük regulatív eszmének, de ha teisztikus vonzalmainknak engedünk, Istenként meg is személyesíthetjük. A mélyökológia (amely leginkább hasonlít egy hagyományos teológiára) nem is mindig tartózkodik az ilyen megfogalmazásoktól, legfeljebb a férfiközpontú kereszténységtől való megkülönböztetésként szeret Természet Anyánkról vagy Természet Istennőről beszélni. Az Earth First! 1980-as *Elvi Nyilatkozat*ának utolsó pontja szerint „A természet: Istennő, az emberi imádás igazi tárgya" (Nelson 2010, 156), és James Lovelock sem véletlenül választotta híres könyvének címéül *Gaiát*, azaz a nőként megszemélyesített földgolyót (Lovelock 1990).

KONKLÚZIÓ

A „politikai teológia" terminusa, amellyel ez az egész könyv indult, korántsem problémamentes. Ha valaki elutasítja a „politikai vallás" vagy a „világi vallás" fogalmát – ahogy én is elutasítottam arra való hivatkozással, hogy a „vallás" fogalma önmagában is problematikus –, nem könnyen tudja megindokolni, miért tartja meg közben a teológiáét. A teológia egyik jelentése ugyanis az, hogy valamely vallás tanaira való módszeres reflexió, vagyis teológiáról beszélni csak addig van értelme, ameddig beszélünk vallásról is. Ha azonban egy másik, lecsupaszított értelemben csupán annyit értünk rajta, hogy *theologia,* tehát Istenről való beszéd, akkor talán akad egy kibúvó.

A kibúvó az, hogy a könyvben tárgyalt rendszerek kivétel nélkül a keresztény teológia lenyomatai, s mint ilyenek, mind tartalmaznak valamilyen transzcendens abszolútumot, amelyet több-kevesebb joggal hívhatunk Istennek. A népszuverenitás Népe, a demokrácia Többsége, a kommunizmus Munkásosztálya, Hitler Gondviselése, az amerikaiak Amerikája, a közgazdaságtan Piaca és Pénze vagy az ökológia Anyatermészete ugyanolyan mindenható, mindentudó és mindenestül jó, érzékfeletti realitások, mint a kereszténység (vagy a késői zsidóság és az iszlám) Istene. Egyesek szerint a teizmusoktól való különbség abban érhető tetten, hogy ezek az istenségek nem mindig személyesek, de annak alapján, ahogyan legtöbbször beszélnek róluk (a nép *akarata,* a munkásosztály *küldetése* vagy a természet *szava*), még ez sem egészen bizonyos.

A „politikai teológia" kifejezéssel ugyanakkor továbbra sem vagyok elégedett, s ha ez a könyv több lenne, mint előzetes vázlat egy sokkal átfogóbb tárgyaláshoz, feltétlenül kidolgoztam volna benne egy analitikus célokra megfelelőbb terminológiát. A „politikai" jelző különösen vitatható, kivéve, ha elfogadjuk azt a pre- vagy posztmodern tézist, hogy minden, ami emberi, az egyben politikai is. Tőlem nem áll távol egy ilyen felfogás, de nem is ragaszkodom hozzá. Jelenleg csupán annyit mondhatok, hogy minden további javaslatra nyitott vagyok a szóhasználat tekintetében.

A könyv vázlatossága azt is jelenti ugyanakkor, hogy számos lehetséges teológiajelölt kimaradt belőle. Ezek közül legfontosabb a történelmi haladás teológiája, amely többször felbukkant ugyan a tárgyalás során, de önálló fejezetet nem kapott. Ennek eredetéről magam is írtam egy rövidebb munkát korábban (Nyirkos 2015), bár az ötlet természetesen nem tőlem származik. A klasszikus mű Karl Löwith *Világtörténelem és üdvtörténet* című írása, amelynek – rendkívül leegyszerűsítve – az az alapgondolata, hogy a lineáris, értelemmel bíró történelem keresztény elképzelése törvényszerűen vetette fel a történelmi *haladás* gondolatát már a középkorban is, majd ez a gondolat vezetett tovább az olyan történelemfilozófiák felé, amelyek már nem a történelem menetét irányító Istent, hanem fordítva: az istenséggé emelt történelmi törvényszerűséget tették saját abszolútumukká. A fordulópont valahol Hegel történelemfilozófiájában keresendő, ahol a két felfogás még elválaszthatatlan, de Marxnál már egyértelműen önállósul a történelmi haladás, és Löwith ide sorolja a Harmadik Birodalom náci utópiáját is (Löwith 1996, 266–267). Arról még nem lehetett fogalma, hogy a diktatúrák mellett a liberális demokrácia is meg fogja alkotni a maga történelmi abszolútumát Fukuyama *A történelem vége* című munkájában. A Történelmi Haladás istenségének önálló tárgyalása épp azért nehéz, mert általában társistenként szerepel a legkülönfélébb teológiákban: a diktatúrák, a demokráciák, a gazdaság teológiáiban csakúgy, mint a tudományéban.

És ha már a tudományt említettem, a tudomány maga is könnyen válik a hit vagy a teológiai gondolkodás tárgyává. A marxizmus, mint láttuk, a haladáson kívül a tudomány kultuszát is magáévá tette, de Hitlernek is voltak zavaros elképzelései a tudomány mindenhatóságáról, ahogy olykor a közgazdaságtan is egy megváltó tudomány szerepébe képzeli magát. Mindennek persze igen kevés köze van az igazi tudományossághoz, inkább a tudomány egyfajta égi másának imádását jelenti, egy olyan isteni tudományét, amely nem csupán anyagi folyamatok kvantitatív elemzésével szolgál, hanem az élet minden problémájára választ ad. Ez a naiv tudományhit, amely persze az úgynevezett „felvilágosodás" korából ered, ma is meglepően sok követőt tudhat magáénak. A 2000-es években a humán genom projekt kapcsán számtalanszor találkozhattunk a sajtóban olyan hangzatos kijelentésekkel, hogy „megfejtettük az élet titkát", ahogy 2018-ban Stephen Hawking nekrológjainak is visszatérő eleme volt, hogy a kozmológia már csak néhány lépésre van attól, hogy végleges választ adjon a lét nagy kérdéseire. Az, hogy egy elemi részecskét isteninek neveznek, már inkább a teológiai bohózat műfajába tartozik. Wittgenstein, aki talán értett annyit a tudományhoz, mint a mai újságírók legtöbbje, ennél józanabbul megállapította meg: „Érezzük, hogy még ha minden lehetséges tudományos kérdést megválaszoltunk is, életproblémáinkat még nem is érintettük" (Wittgenstein 2004, 102).

Tegyük hozzá ehhez, hogy egyes tudósok sem ártatlanok a tudomány istenítésében. Van valami ellenállhatatlanul mulatságos abban, ahogy a csillagász Carl Sagan vagy a biológus Richard Dawkins, miközben tudományosnak álcázott cáfolatait adják a keresztény teológiának, maguk is képtelenek megszabadulni a teológiai fogalmazástól. *Korok és démonok; Az Éden sárkányai; Folyam az édenkertből; Zarándoklat az élet hajnalához; A valóság varázsa; A csoda bűvöletében:* a címek monoton hatásvadászata is jelzi, hogy nem pusztán tudományos ismeretterjesztésről, hanem hittérítésről és hitvitáról van szó, amelyhez a szerzők ráadásul a rivális – keresztény – teológia szimbólumait kénytelenek kölcsönvenni (Sagan 2008 és 2010; Dawkins 1995, 2006, 2011 és 2015).

Az ateizmust már Carl Schmitt is a politikai teológia egy fajtájaként kezelte, de néhány újabb fejleményt még nem láthatott előre, például azt, hogy a hagyományos hiteitől megfosztott, Max Weber kifejezésével élve, „elvarázstalanodott" világot majd a szabadidő és a szórakozás kultusza fogja visszavarázsosítani. Ez utóbbi persze már határeset. Talán mondhatjuk, hogy a szórakozásnak is megvannak a maga templomai, például a piac teológiájánál is említett bevásárlóközpontok, a mozik és a futballstadionok, nem is beszélve az ennél is szórakoztatóbb helyszínekről. Ahogy Georges Bataille megkapó egyszerűséggel mondta: „A bordélyház az én igazi templomom" (Bataille 1961, 9). Az a vélemény sem teljesen alaptalan, hogy a szórakozás liturgiái egyfajta jelenidejű örökkévalóságba vonják be a résztvevőt, ami a túlvilági életbe vetett hit elvesztéséért nyújt kárpótlást. (Valahogy úgy, ahogy Manuel Castells szerint az egész mai, hálózati, a lineáris időfogalomtól elszakadt társadalom is egy differenciálatlan, örökkévalósággal felérő időben él, lásd Castells 2005, 580 és 595.) Mindez igaz, de nem könnyű eldönteni, hogy a szórakozás gyakorlatai mögött van-e bármilyen, mégoly zavaros hitrendszer. S ha igen, ki vagy mi volna ennek a hitnek a tárgya.

Egyesek szerint van ilyen hit, és ennek tárgya maga az egyén. Az egyén, akiben alkalmasint épp a piac vagy a tömegszórakoztatás teológiái ültetik el azt a hitet, hogy számára a halál nem létezik, hogy bármire képes, vagy hogy technikai eszközei révén mindenütt jelen lehet. Ez az egyén ugyanakkor saját magához képest is transzcendens, hiszen sohasem azonos azzal, akik jelen pillanatban vagyunk, hanem állandóan felfedezésre és megvalósításra vár. A felfedezésben pedig ez esetben is segítségünkre van egy hivatásos papság, nevezetesen a pszichológusok – a gyóntatók és a lelki vezetők mai utódai a maguk különböző teológiai iskoláival, szent könyveivel és prófétáival Freud-

tól Rogersig (lásd például Paul Vitz 1995-ös *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship* című könyvét).

Ez azonban már a teológiai gondolkodás egyik végső – ha úgy tetszik, alsó – határa. A felső határ természetesen a csillagos ég, de erről inkább az ökológia vagy a tudomány teológiája kapcsán beszéltünk. Az ég alatt nem sokkal viszont található még egy szint, amely napjainkban olyan lélegzetelállítóan teologikussá vált, hogy zárásul feltétlenül ki kell térnünk rá.

Az Egyesült Nemzetek politikai teológiájának részletes elemzése Mika Luoma-aho *God and International Relations* című 2012-es könyvének egy hosszú fejezetét foglalja el. Az ENSZ alapokmányának a hettita és az ószövetségi szerződésekkel való érdekes összevetését hely hiányában itt nem tudom ismertetni, csupán arra utalok röviden, hogy az alapokmány megszületését is egy teológiai eszme inspirálta, függetlenül attól, hogy a megszövegezők tudatában voltak-e ennek vagy sem. Amikor ugyanis a szöveg a két világháború borzalmait és a hasonlók jövőbeni elkerülését nevezte meg az ENSZ létrehozásának legfőbb indokaként, akkor voltaképpen nem tett mást, mint értelemmel ruházott fel egy, a külső szemlélő számára értelmetlennek tűnő tényt, több tízmillió ember halálát. Luoma-aho szavaival:

> A világháborúk halottait a vezetők nem értelmetlen emberveszteségként könyvelték el. Ehelyett úgy írtak erről, mint egy új kezdetről: olyan értelmes áldozattá formálva, amely kötelezi – nem: köteleznie *kell* – a későbbi generációkat az egymás iránti felelősségre (Luoma-aho 2012, 104).

A halál „áldozatként" való felfogása, amely egy nagyobb jót, végül is az egész emberi közösség jövőbeli üdvét szolgálja, csupán burkoltan teológiai eszme, habár a latin *sacrificium* vagy az angol *sacrifice* tövében jól látható a „szakrális", vagyis „szent" szó. Ennél sokkal nyíltabban jelennek meg teológiai elvek az ENSZ 2000-es *Millenniumi Nyilatkozat*ában – jeléül annak, hogy fél évszázad alatt a szervezet önbizalma is megnövekedett. Az első pont szerint az állam- és kormányfők megerősítik „hitüket" a Szervezetben és annak Alapokmányában, amelyek egy békésebb, virágzóbb és igazságosabb világ nélkülözhetetlen alapjai. Az angol szövegben a *faith* szó szerepel, tehát nem véleményről vagy szubjektív meggyőződésről *(belief)* van szó. Hogy ez a hit csakugyan „a nem látható dolgok bizonyítéka", az még világosabban kiderül a 3. pontból, amelyben a résztvevők „megerősítik elkötelezettségüket az Alapokmány céljai és elvei iránt, amelyek időtlennek és egyetemesnek bizonyultak" (ENSZ 2000). A szóhasználat egészen elképesztő: az „időtlenség" ugyanis nem egyszerűen az „örökkévalóság" szinonimája, hiszen az lehet olyan is, amely időben határtalan, nem volt kezdete és nem lesz vége. Az

időtlenség viszont arra utal, hogy valami kívül van az időn, nem érvényesek rá az idő kategóriái, vagyis teljességgel transzcendens. Az, hogy miként „bizonyulhat" valami időtlennek, teljesen érthetetlen, hiszen az időben létező megfigyelő számára semmilyen bizonyíték nem igazolhatja, hogy valami kívül van ezen az időn; legkevésbé az ENSZ megalapításától 2000-ig eltelt bő fél évszázad. Az időtlenséget csak az foghatja fel, aki maga is időtlen, mint az Isten, vagy megadatott neki, hogy részese legyen ennek az időtlenségnek: akár úgy, hogy immár maga is átlépett az örök életbe, akár úgy, hogy valamilyen misztikus látomás révén bepillantást nyert oda. Az Isten számára azonban nem „bizonyulhat" semmi időtlennek, hiszen tudása is időtlen; a Nyilatkozat megfogalmazói pedig 2000-ben még életben voltak, tehát nem lépték át az öröklét küszöbét; vagyis az egyetlen lehetőség az, hogy valamilyen misztikus beavatást szereztek ebbe a transzcendens misztériumba. Az „egyetemes" jelző kevésbé ellentmondásos, de nem kevésbé teológiai: nem csupán azért, mert latin megfelelőjének, az *universalis*nak és a görög *katholikosz*nak vannak ilyen konnotációi, hanem azért is, mert olyan egyetemességgel van dolgunk, amely természetesen nem olyasmi, ami van, hanem olyasmi, aminek lennie kell. Ha már megvalósult volna a célok és elvek egyetemessége, ha nem volnának olyanok, akik szembeszegülnek vele, akkor az ENSZ nem feladatokat fogalmazna meg különféle deklarációkban, hanem nyugodtan feloszlathatná önmagát. Mindez természetesen nem a megfogalmazók jó szándékú erőfeszítéseinek kétségbevonása, pusztán arra hívja fel a figyelmet, hogy időtlen és egyetemes elveket és célokat csak teológiai kontextusban, teológiai premisszák implicit elfogadásával lehetséges kijelölni. Luoma-aho meghökkentő megfogalmazásában: a hasonló gesztusokat „nem foghatjuk fel másként, mint *Isten létének bizonyítékaként*" (Luoma-aho 2012, 131).

Ami közös az ENSZ politikai teológiájában és a könyv során tárgyalt többi teológiai rendszerben, az az, hogy elveiket és céljaikat ilyen implicit előfeltevésekre támaszkodva, de mindig explicit dogmákban fogalmazzák meg. Az emberi jogok egyetemes volta például, ahogyan a 2005-ös csúcstalálkozó záródokumentumának IV/120. pontja megfogalmazza, „vitán felül áll" (ENSZ 2005). Ennek leszögezésére viszont épp azért van szükség, mert az egyetemes emberi jogoknak nemcsak a tartalmi meghatározását, de egyáltalán a létezését is sokan vitatják. Ahogyan Alasdair MacIntyre megállapította, a középkor vége előtt még a mai értelemben vett „jogok" fogalma sem létezett, más eszmetörténészek pedig azt mutatták meg, hogy az emberi jogok fogalmának kialakulása speciálisan nyugati jelenség: a természeti törvény keresztény fogalmából levezetett természetes jogokon alapul (lásd például Tierney 1997). Ezt azonban az ENSZ nem ismerheti el, mert ezzel teret adna

annak, hogy bizonyos országok saját történelmi hagyományaikra hivatkozva utasítsák el egyes emberi jogok tiszteletben tartását. Marad tehát a dogma, és ez önmagában nem ördögtől való dolog, csupán azt jelzi, hogy hol húzódnak racionalitásunk határai.

A nemzetközi rendszer teológiája emellett össze is fonódik a többi modern és posztmodern teológiai rendszerrel, ha nem is mindegyikkel: a demokráciáéval, a gazdaság fejlesztéséével és a környezetvédelemével mindenképpen, de még a nemzetállamok teológiájának is tesz engedményeket, hiszen minden dokumentumában megerősíti a nemzetállamok szuverenitását. A nemzetekfelettiség eszméje persze komoly feszültségben áll ez utóbbival, amely jelenleg csaknem kétszáz szuverén istenség „politikai politeizmusát" feltételezi, de hát nem ez az egyetlen ellentmondás, amely korunk teológiai zűrzavarát jellemzi. Ahogy a bevezetőben is írtam, de talán most már jobban érthető: teljes tévedés a szekularizáció koráról beszélni, hiszen nem arról van szó, hogy korunk hitetlenné vált, hanem arról, hogy immár mindenben hinni tud.

Ez a könyv semmi több, mint egyetlen hosszú bevezetés ennek a sokféle hitnek az irodalmába, különböző műfajú és színvonalú művek részletes, de közel sem teljes katalógusa. A sokféle szöveghez, amelyet a könyv során idéztem, zárásul már csupán egyet szeretnék hozzátenni, amely talán kifejezi azt is, hogy én magam mit gondolok erről a sokféleségről:

Virágvasárnap, nyit a zsálya,
a paták alatt mirtuszág,
jön, jön, aki megbocsátja
az Ember pluralizmusát.

(Tőzsér Árpád: *Virágvasárnap*)

IRODALOM

Agamben, Giorgio (2005): *State of Exception.* Transl. Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press

Agar, Herbert – Aydelotte, Frank – Borgese, G. A. – Broch, Hermann – Brooks, Van Wyck – Comstock, Ada L. – Elliott, William Yandell – Fisher, Dorothy Canfield – Gauss, Christian – Jászi Oszkár – Johnson, Alvin – Kohn, Hans – Mann, Thomas – Mumford, Lewis – Neilson, William Allan – Niebuhr, Reinhold – Salvemini, Gaetano (1941): *The City of Man: A Declaration on World Democracy.* New York: Viking

Aron, Raymond (2002): *The Future of Secular Religions.* In *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness to the Twentieth Century.* Transl. Barnbara Bray. New York, Basic Books, 177–201. [Eredeti megjelenés: L'avenir des religions seculiéres. *La France Libre,* 1944/45., 210–217. és 1944/46., 269–277.]

—— (2006): *Az értelmiség ópiuma.* Ford. Kovács Zsolt. Budapest: Akadémiai

Bataille, Georges (1961): *Somme athéologique 2.: Le coupable.* Paris: Gallimard

Baumgardt, Sue (2004): Not natural. *The Argus,* 14. January. *Http://www.theargus.co.uk/news/6721034.Not_natural* (hozzáférés: 2018.06.25.)

Becker, Gary S. (1981): *A Treatise on the Family.* Cambridge: Harvard University Press

Bellah, Robert N. (1991): *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World.* Berkeley: University of California Press

Berger, Peter L. (1971): *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.* Harmondsworth: Penguin

Bergyajev, Nyikolaj (2003): *A kommunizmus igazságai és hazugsága.* Ford. Révész Mária Magdolna. Budapest: Kairosz

—— [Berdyaev, Nicolas] (1931): *The Russian Revolution.* London: Sheed and Ward

—— [Berdyaev, Nicolas] (1933): *The „General Line" of Soviet Philosophy.* In *The End of Our Time.* Transl. Donald Atwater. London: Sheed and Ward, 209–258.

—— [Berdyaev, Nicolas] (1948): *The Russian Idea.* New York: Macmillan

Boesche, Roger (1995): *Theories of Tyranny from Plato to Arendt.* University Park: The Pennsylvania State University Press

Bossy, John (1987): *Christianity in the West 1400–1700.* Oxford: Oxford University Press

Botkin, Daniel B. (1990): *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-first Century.* Oxford: Oxford University Press

Brinton, Crane (1950): *Ideas and Men: The Story of Western Thought.* New York: Prentice–Hall

Brutus, Stephanus Junius (1994): *Vindiciae, contra tyrannos: or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince.* Transl. George Garnett. Cambridge: Cambridge University Press

Bucher, Rainer (2011): *Hitler's Theology: A Study in Political Religion.* Transl. Rebecca Pohl. New York: Continuum

Cammaerts, Émile (1937): *The Laughing Prophet: The Seven Virtues and G. K. Chesterton.* London: Methuen

Castells, Manuel (2005): *A hálózati társadalom kialakulása.* Ford. Rohonyi András. Budapest: Gondolat–Infonia

Cavanaugh, William T. (2011): *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church.* Grand Rapids: Eerdmans

—— (2017): Egyház az utcán: eucharisztia és politika. Ford. Nyirkos Tamás. *Századvég,* 2017/4. (86.): 5–24.

Chateaubriand, François-René de (1860 [1814]): *De Buonaparte et des Bourbons.* In *Oeuvres complètes.* Paris: Garnier Frères, VII: 9–41.

Cittadino, Eugene (2006): *Ecology and American Social Thought.* In David M. Lodge – Cristopher Hamlin (eds.): *Religion and the New Ecology: Environmental Responsibility in a World of Flux.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 73–115.

Cox, Harvey (2016): *The Market as God.* Cambridge: Harvard University Press

d'Argenson, René-Louis de Voyer de Paulmy (1765): *Considérations sur le gouvernment ancien et présent de la France.* Amsterdam: Rey

Dawkins, Richard (1995): *Folyam az édenkertből: darwinista elmélkedések az életről.* Ford. Béresi Csilla. Budapest: Kulturtrade

—— (2006): *Az Ős meséje: zarándoklat az élet hajnalához.* Ford. Kovács Lajos. Budapest: Partvonal

—— (2011): *A valóság varázsa: válaszok az univerzum nagy kérdéseire.* Ford. Kelemen László. Budapest: Libri

—— (2015): *A csoda bűvöletében: egy tudós lenyűgöző életútja.* Ford. Kelemen László. Budapest: Libri

Deneen, Patrick J. (2005): *Democratic Faith.* Princeton: Princeton University Press

Devall, Bill – Sessions, George (1985): *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered.* Salt Lake City: Smith

Diderot, Denis (1975): *Természetjog.* Ford. Ludassy Mária. In Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája.* Budapest: Gondolat, 461–467.

Donoso Cortés, Juan (1879): *Essays on Catholicism, Liberalism and Socialism, Considered in their Fundamental Principles.* Transl. William McDonald. Dublin: Gill

Dyson, Freeman (2008): The Question of Global Warming. *New York Review of Books,* June 12. *Http://www.nybooks.com/articles/2008/06/12/the-question-of-global-warming* (hozzáférés: 2018.06.24.)

Ekelund, Robert B. – Hebert, Robert F. – Tollison, Robert D. – Anderson, Gary M. – Davidson, Audrey B. (1996): *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm.* Oxford: Oxford University Press

ENSZ (2000): *United Nations Millennium Declaration. Http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.htm* (hozzáférés: 2018.06.26.)

—— (2005): *2005 World Summit Outcome. Http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_60_1.pdf* (hozzáférés: 2018.06.26.)

Ferry, Luc (1994): *Új rend: az ökológia.* Ford. V. Tóth László. Budapest: Európa

Fitzsimmons, Allan K. (1999): *Defending Illusions: Federal Protection of Ecosystems.* Lanham: Rowman and Littlefield

Fleming, Amy (2018): Would you give up having children to save the planet? Meet the couples who have. *The Guardian,* 20. June. *Https://www.theguardian.com/world/2018/jun/20/give-up-having-children-couples-save-planet-climate-crisis* (hozzáférés: 2018.06.25.)

Fukuyama, Francis (2012): *A politikai rend eredete.* Ford. Pető Márk. Budapest: Akadémiai

Gabriel, Ralph Henry (1940): *The Course of American Democratic Thought.* New York: Ronald

Gábor Dénes (2001): *Találjuk fel a jövőt!* Ford. Búsné Papp Judit. Budapest: Novofer

Gentile, Emilio (1996): *The Sacralization of Politics in Fascist Italy.* Transl. Keith Botsford. Cambridge: Harvard University Press

—— (2006): *Politics as Religion.* Transl. George Staunton. Princeton: Princeton University Press

Goodchild, Philip (2009): *Theology of Money.* Durham: Duke University Press

Guthrie, Woody (1941): *Grand Coulee Dam. Http://www.woodyguthrie.org/Lyrics/Grand_Coulee_Dam.htm* (hozzáférés: 2018.06.23.)

Harrison, Peter (2011): Adam Smith and the History of the Invisible Hand. *Journal of the History of Ideas,* 72. (1.): 29–49.

Hayes, Carlton J. H. (1960): *Nationalism: A Religion.* New York: Macmillan

Hobbes, Thomas (1999): *Leviatán vagy az egyházi és világi államformája és hatalma.* Ford. Vámosi Pál. Budapest: Kossuth

Hoelzl, Michael – Ward, Graham (2008): *Editors' Introduction.* In Carl Schmitt: *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology.* Transl. Michael Hoelzl – Graham Ward. Malden: Polity, 1–30.

Kantorowicz, Ernst (1957): *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press

Krugman, Paul (2014): What Markets Will. *New York Times*, 16. October. *Https://www.nytimes.com/2014/10/17/opinion/paul-krugman-what-markets-will.html* (hozzáférés: 2018. 06.15.)

Kuehnelt-Leddihn, Erik Ritter von (1943) [mint Francis Stuart Campbell]: *The Menace of the Herd, or Procrustes at Large.* Milwaukee: Bruce

—— (1952): *Liberty or Equality: The Challenge of Our Time.* Caldwell: Caxton

—— (1974): *Leftism: From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse.* New Rochelle: Arlington

Küchenhoff, Erich (1967): *Möglichkeiten und Grenzen begfrifflicher Klarheit in der Staatsformenlehre. Teil I.* Berlin: Duncker & Humblot

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1667): *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae.* Frankfurt: Zunner

—— (1987): *Opinion on the Principles of Pufendorf (1706).* In Leibniz: *Political Writings.* Cambridge: Cambridge University Press, 64–75.

Lewis, C. S. (1994): *Csodák.* Ford. Somogyi György. Budapest: Harmat

Lovelock, James (1990): *Gaia: a földi élet egy új nézőpontból.* Budapest: Göncöl

Löwith, Karl (1996): *Világtörténelem és üdvtörténet: a történelemfilozófia teológiai gyökerei.* Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz

Lubac, Henri de (1944): *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge.* Paris: Aubrie

Luoma-aho, Mika (2012): *God and International Relations: Christian Theology and World Politics.* New York: Continuum

Lyotard, Jean-François (1993): *Széljegyzetek az elbeszélésekhez: Samuel Cassin-nek.* In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot.* Ford. Angyalosi Gergely, Nyizsnyánszki Ferenc és Orosz László. Budapest: Századvég, 146–150.

Macedo, Stephen (2000): *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy.* Cambridge: Harvard University Press

MacIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában: erkölcselméleti tanulmány.* Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris

Maistre, Joseph de (1884–86): *Oeuvres complètes.* Lyon: Vitte et Perrussel

—— (2000): *Gondolatok Franciaországról.* Ford. Kontler László. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872: szöveggyűjtemény.* Budapest: Osiris, 253–305.

Malebranche, Nicolas (1684): *Traité de Moral.* Rotterdam: Leers

—— (1992): *Treatise on Nature and Grace.* Transl. Patrick Riley. Oxford: Clarendon

McCloskey, Deirdre N. (1998): *The Rhetoric of Economics.* Madison: University of Wisconsin Press

Mill, John Stuart (1977): *Considerations on Representative Government.* In *Collected Works of John Stuart Mill.* Volume XIX. Toronto: University of Toronto Press, 371–577.

Molnár Tamás (1992): *A hatalom két arca: politikum és szentség.* Ford. Mezei Balázs. Budapest: Európa

—— (1993): *A liberális hegemónia.* Ford. Gábor Zsuzsa. Budapest: Gondolat

Montesquieu, Charles Louis de Secondat (2000): *A törvények szelleméről.* Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Budapest: Osiris–Attraktor

Moore, Patrick (2005): The environmental movement: greens have lost their way. *Miami Herald*, 28. January. *Http://greenspiritstrategies.com/the-environmental-movement-greens-have-lost-their-way* (hozzáférés: 2018.06.23.)

Mosca, Gaetano (1939): *The Ruling Class [Elementi di Scienza Politica].* Transl. Hannah D. Kahn. New York: McGraw–Hill

Nelson, Robert H. (2001): *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond.* University Park: The Pennsylvania State University Press

—— (2010): *The New Holy Wars: Economic Religion vs. Environmental Religion in Contemporary America.* University Park: The Pennsylvania State University Press

Nietzsche, Friedrich (2012): *Emberi, nagyon is emberi: könyv szabad szellemek számára II.* Ford. Horváth Géza. Budapest: Cartaphilus

Novak, Michael (1990): *This Hemisphere of Liberty: A Philosophy of the Americas.* Washington: AEI Press

Nyirkos Tamás (2014): *Az ötfejű sas: teológia és politika a francia ellenforradalomban.* Máriabesnyő: Attraktor

—— (2015): *Bevezetés a világvégéhez: Joachim apát történelmi misztikája.* Máriabesnyő: Attraktor

Odum, Eugene (1953): *Fundamentals of Ecology.* Philadelphia: Saunders

Orlowski, Andrew (2008): Greenpeace on fusion: Whatever it is, we're against it. *The Register*, 22. October. *Https://www.theregister.co.uk/2008/10/22/fusion_greenpeace_no* (hozzáférés: 2018.06.23.)

Oslington, Paul (2012): God and the Market: Adam Smith's Invisible Hand. *Journal of Business Ethics*, July 2012, 108/4.: 429–438.

Pareto, Vilfredo (1935): *The Mind and Society.* Transl. Andrew Bongiorno és Arthur Livingston. New York: Harcourt–Brace

Pascal, Blaise (1983): *Gondolatok.* Ford. Pődör László. Budapest: Gondolat

—— (1999): *Írások a kegyelemről.* In *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről.* Ford. Pavlovits Tamás és Tímár Andrea. Budapest: Osiris, 99–185.

Pierre, Victor (1995): *Kármelita nővérek a vérpadon: a francia forradalomban kivégzett és 1906-ban boldoggá avatott 16 compiègne-i nővér története.* Ford. Szabó Klára Gabriella. Budapest: Kármelita Rendtartomány

Posner, Richard A. (1992): *Sex and Reason.* Cambridge: Harvard University Press
Quaritsch, Helmut (1986): *Souveränität: Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806.* Berlin: Duncker & Humblot
Rapley, John (2017a): How Economics Became a Religion. *The Guardian,* 1. June. *Https://www.theguardian.com/news/2017/jul/11/how-economics-became-a-religion* (hozzáférés: 2018.06.18.)
—— (2017b): *Twilight of the Money Gods: Economics as Religion and How It All Went Wrong.* London: Simon & Schuster
Riley, Patrick (1978): The General Will Before Rousseau. *Political Theory,* 6/4., Special Issue: Jean-Jacques Rousseau (Nov. 1978), 485–516.
—— (1988): *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic.* Princeton: Princeton University Press
—— (2000): *Malebranche's Moral Philosophy: Divine and Human Justice.* In Steven Nadler (ed.): *The Cambridge Companion to Malebranche.* Cambridge: Cambridge University Press, 220–261.
Ritzer, George (2005): *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption.* Thousand Oaks: Pine Forge Progress
Rolston, Holmes III (2006): Caring for Nature: What Science and Economics Can't Teach Us but Religion Can. *Environmental Values,* 15/3.
Rorty, Richard (1994): *Esetlegesség, irónia és szolidaritás.* Ford. Boros János és Csordás Gábor. Pécs: Jelenkor
—— (2007): *Filozófia és társadalmi remény.* Ford. Krémer Sándor és Nyírő Miklós. Budapest: L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság
Rousseau, Jean-Jacques (1997): *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei.* Ford. Kis János. Budapest: PannonKlett
Royal, Robert (1999): *The Virgin and the Dynamo: The Use and Abuse of Religion in Environmental Debates.* Grand Rapids: Eerdmans
Sagan, Carl (2008): *Az Éden sárkányai: tűnődések az emberi intelligencia evolúciójáról.* Ford. Szilágyi Tibor. Budapest: Európa
—— (2010): *Korok és démonok.* Ford. Hraskó Péter. Budapest: Typotex
Samuelson, Paul Anthony – Nordhaus, William D. (2015): *Közgazdaságtan.* Ford. Misz József. Budapest: Akadémiai
Sandel, Michael J. (2011): *Mi igazságos… és mi nem? A helyes cselekvés elmélete és gyakorlata.* Ford. Felcsuti Péter. Budapest: Corvina
Schleiermacher, F. D. E. (2000): *A vallásról: beszédek a vallást megvető művelt közönséghez.* Ford. Gál Zoltán. Budapest: Osiris
Schmitt, Carl (1934): Der Führer schützt das Recht. *Deutsche Juristen-Zeitung,* 39/15. (1. August), 945–950.

—— (1950): *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: vier Aufsätze.* Köln: Greven
—— (1992): *Politikai teológia.* Ford. Paczolay Péter. Budapest: ELTE ÁJK
—— (1996): *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.* Berlin: Duncker & Humblot
—— (1998): *Politische Romantik.* Berlin: Duncker & Humblot
—— (2002): *A politikai fogalma.* Ford. Cs. Kiss Lajos. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor
—— (2006): *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről.* Ford. Szikszai Balázs. Máriabesnyő: Attraktor
—— (2014): *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle.* Transl. Michael Hoelzl – Graham Ward. Malden: Polity
Serres, Michel (1992): Un entretien avec Michel Serres: „Nous entrons dans une période où la morale deviant objective". *Le Monde,* 21. Janvier
—— (1995): *The Natural Contract.* Transl. Elizabeth MacArthur – William Paulson. Ann Arbor: The University of Michigan Press
Smith, Adam (2011): *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól.* Ford. Éber Ernő. Budapest: Napvilág
Smith, Wilfred Cantwell (1962): *The Meaning and End of Religion.* New York: Macmillan
Spencer, Herbert (1960): *The Man versus the State.* Caldwell: Caxton
Stevens, W. B. – Warren, Barney Elliott (1911): *Farther Along. Https://hymnary.org/text/tempted_and_tried_were_oft_made_to_wonde* (hozzáférés: 2018.06.27.)
Tamás, Aquinói (2011): *A Summa theologiae kérdései a jogról.* Ford. Tudós Takács János. Budapest: Szent István Társulat
Tierney, Brian (1972): *The Origins of Papal Infallibility 1150–1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages.* Leiden: Brill
—— (1997): *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150 to 1625.* Grand Rapids: Eerdmans
Tobler, Adolf – Lommatzsch, Erhard (1973): *Altfranzöschisches Wörterbuch.* Bd. 9. Wiesbaden: Steiner
Tocqueville, Alexis de (1993): *Az amerikai demokrácia.* Ford. Ádám Péter et al. Budapest: Európa
Todd, Emmanuel (2003): *A birodalom után: tanulmány az amerikai rendszer széteséséről.* Budapest: Allprint
Tyler, Mary E. (2007): EPA information should make GreenPeace red-faced over Apple targeting. *Https://arstechnica.com/gadgets/2007/01/6507* (hozzáférés: 2018.06.23.)
Vitz, Paul C. (1995): *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship.* Grand Rapids: Eerdmans

Vivenza, Gloria (2008): A Note on Adam Smith's First Invisible Hand. *Adam Smith Review,* 4.: 26–29.
Voegelin, Eric (2000): *Political Religions.* In *The Collected Work of Eric Voegelin. Volume 5: Modernity without Restraint.* Transl. Virginia Ann Schildhauer. Columbia: University of Missouri Press, 19–73.
Watson, Paul (1988): On the Predence of Natural Law: Speech to the Sixth Western Public Interest Law Conference at the University of Oregon Law School. *Journal of Environmental Law and Litigation,* 3.
Wilson, Edward O. (2006): *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth.* New York: Norton
Wittgenstein, Ludwig (2004): *Logikai-filozófai értekezés.* Ford. Márkus György. Budapest: Atlantisz
Wolin, Sheldon S. (1996): *Fugitive Democracy.* In Seyla Benhabib (ed.): *Democracy and Difference.* Princeton: Princeton University Press, 31–45.
—— (2008): *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism.* Princeton: Princeton University Press

Kiadja a Typotex Elektronikus Kiadó Kft.
Budapest 1024 Retek utca 33–35.
Felelős vezető: Németh Kinga
Főszerkesztő: Horváth Balázs
A kötetet gondozta: Leiszter Attila
Borítóterv: Somogyi Péter
Nyomta és kötötte: László András és Társa Nyomdaipari Bt.
Felelős vezető: László András

A könyv a Carl Schmitt által „politikai teológiáknak" nevezett gondolatrendszerekről kínál áttekintést. Amikor a nép „szuverenitásáról" vagy a demokráciába vetett „hitről" beszélünk, nemzeti „himnuszokat" éneklünk, vagy az emberi jogok „időtlen és egyetemes" elveire hivatkozunk, talán nem is gondolunk arra, hogy valójában a politikai teológia területén járunk. E témaköröket a szerző külön fejezetekben tárgyalja, példákon szemléltetve a teologikus értelmezés érvényét, illetve azt, hogy a modern, szekuláris ideológiák szerkezetileg mennyiben rokoníthatók elsősorban a keresztény gondolkodással. A kötetzáró részek túl is lépnek a szűk értelemben vett politika mezején: a piac és a pénz „istenségei", vagy épp a kapitalizmus ellen „új szent háborúkat" folytató mélyökológia, nem is beszélve a világot „újravarázsosító" szórakozás és fogyasztás kultuszáról ugyanakkor mind arra utalnak, hogy a hit és a hitre reflektáló teológia valószínűleg minden társadalomban megkerülhetetlenek.

Nyirkos Tamás politikai filozófus, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Nemzetközi és Politikatudományi Intézetének egyetemi docense. A politikai teológia, a demokráciaelméletek, azon belül a többségi zarnokság elméletének kutatója.

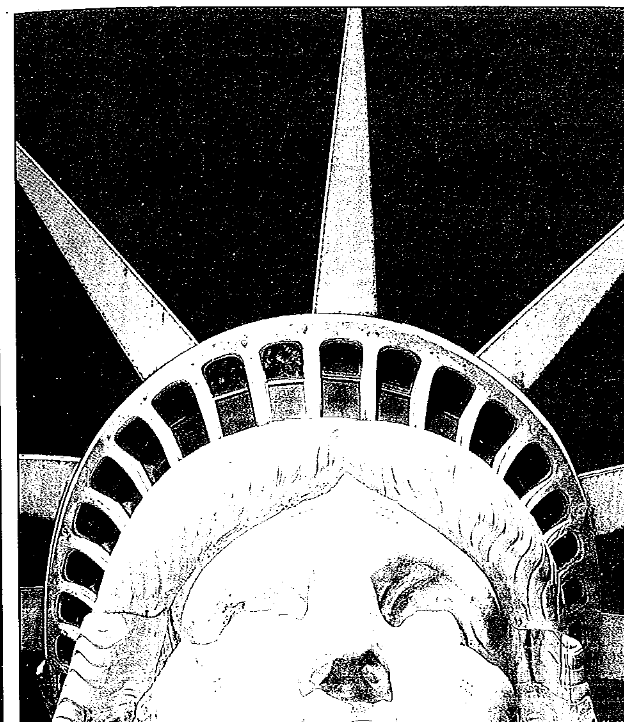






TYPOTEX

NYIRKOS TAMÁS | POLITIKAI TEOLÓGIÁK



NYIRKOS TAMÁS

POLITIKAI TEOLÓGIÁK

A DEMOKRÁCIÁTÓL AZ ÖKOLÓGIÁIG

Teljes tévedés a szekularizáció koráról beszélni, hi-

TYPOTEX